الموجه

المنطق

طوسي

وقف هذه النسخة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا على
طالبي العلم والمكملين اسبغ الله تعالى عليهما نعمه
وأجزل حرمهما العبد أحمد شيخ زاده المفتش
بالحرمين الشريفين غفر لهما

شرح اشارات وتنبيهات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى
تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا
على طلب الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده
خصوصا على محمد وآله المخصوصين لتاييده وبعد فكما ان
اكمل المعارف واجلها شانا واصرف العلوم واوثقها تبيانا
هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف
ما ينسب الى الحقيقة والتقين من جملتها واولاها بان يوقف
الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة
المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات
المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها النفوس البشرية
وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم
بالتاسيس والتمهيد كذلك الخائضون فيها المتاخرون
قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتحرير وكما ان الشيخ الرئيس
ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان
من المتاخرين متابدا بالنظر الثاقب والحدس الصايب موفقا
في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتعييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفرايد وتحريرها عن الزوائد

كذلك

كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما
وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون
بتنبيهات على مباحث هي الهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص
محتو على كلمات تحوي اكثرها محوي النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شايقة
قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقضى
الامال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن
شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن
الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في ما خفي منه
باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير
وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش
عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه قد بالغ في الرد
على صاحبه اثناء المقال وجاوز في بعض قواعده حد
الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يرده الا قدحا ولذلك سمي
بعض الظرفا شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا
النصرة لما قد الزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يدلوا
عما تكفلوا ايضاحه بما يزيت به صاحب تلك الصناعة
ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم
الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي
ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العفو والانصاف
محبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو
احق بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاحبة
الخلصان وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة
قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله تعالى
ما تمنى واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي

مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في
الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي
ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المتعلمين
المعاصرين والاقدمين واستفدته من الشرح المذكور وغيره
من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري
الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح
مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منه عليها
بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي
بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية
الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها
مخافة الاطناب المودي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله تعالى
ان اسمه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتمه وارجوا ان
يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني من يعثر على هفواتي فاني
للخطايا المقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق
واليه انتهاء الطريق تنبيه

قول الشيخ الحمد لله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه
والهام الحق بتحقيقه اقول افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني
يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب
قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية
فلان جودة الذهن من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك
المعقولات الاولى اعني البديهيات لا تكون الا بحسن توفيقه
تعالى وجوده الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي
من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا تتاتى الا بهدايته
تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد

اعني

اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك الا بالهام الحق بتحقيقه
فان جميع ما يقدر عليه من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس
الا اعدادا لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما المحلية فلان
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية
انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية
يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه
واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه
انما يحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل
الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه بعد في السلوك علم انه
لا يقدر عليها الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب
المنتهى ظهر انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض
عليه من الفاعل الاول حق فظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال
الثلثة ان لله تعالى في كل ذلك تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه
من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة
الثانية قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراه
بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية
والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال
الثلثة مما يراه سببا لا يحتاج مما يراه سببا لا يحتاج مما يراه تنبيه
المتعلم مما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين
ان يحمد الله على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك
ويساله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى
المنتهى فانه امطالبه قوله وان يصلي على المصطفين من عباده
لرسالته مخصوصا على محمد وآله الى آخره اقول الفروع
لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زحل والمشتري للمخترة فالفروع
غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة

ايها الحريص على تحقيق الحق الى عهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الملكة ان اخذت الفطانة بيدك
سهل عليك تفريعها وتفصيلها ويسري من علم المنطق
ويستقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله

بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل
يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال
سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهرا وبان لك فروعها ومبتدئ
من علم المنطق ومنتقل منه الى علم الطبيعية وما قبله الابتداء
بالمنطقية يجب لكونه آلة في سائر العلوم واما الطبيعية فهي
المبدء الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه
بالذات وهي المبدأ والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات
لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلوم المنسوب الى
ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس
الامر قبلية بالذات وبالعلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة
الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات
على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعية وبما يجري مجريها من
الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة الاول الاعتبارين
وعلم ما بعدها ثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم آخر على
علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر
مبادئها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي
وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق
لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى
لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان
الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل
الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب
الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يتبين
على الطبيعيات وصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان

الشيخ

الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو
وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا
في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر بحسب ما يقتضيه
السياقة التي اختارها النهج الاول في غرض المنطق
قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض
المنطق لا ان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند
الانسان جمع فيه فاندرج الاولى بيان مائية الغرض والثانية
بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية وبيان
من غير انعكاس حصرها بالقصد لاشتمال بيانه على البيانين
جميعا فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان
آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره
هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف العبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته
مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم
الكور بانه رحا صغيرة او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب
بحسب ذاته او بانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس
الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة
بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر
بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن
احدهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره
فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا
مما يقع عند المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر
في المعقولات الثانية على وجه تقتضي تحصيل شيء مطلوب
مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية
هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات

واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما
وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق
باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم خاص آخر مباين للاولى
والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه
ليس آلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون
آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي
نورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى
المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يخدمه
وذلك لتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها
والمنطق يشتمل جميعه على اصطلاحات ينبه عليها واوليات
سنذكر ونعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها
كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها الى قوانين منطقية فلا يكون
ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج
البته واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله
القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل
وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها
والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي
الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى عين
وانما قال بعصمة مراعاتها لان المنطق قد يضل اذا لم يراع
المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقد
ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب بما لا سبب
له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب
قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر
قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ المسمى بالروداة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة

في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخييلا
وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب متردد في
المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية
اليها الى ان تجدها ثم يرجع منها نحو المطالب وقد يطلق على
معنى ثالث وهو الجزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها
من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان
الغرض منها الرجوع الى المطالب والاول الفكر الذي يعد
خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي
جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل
بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الفكر
ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند
اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدا بها الى المبادي
والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع
هو الازماع وهو تصميم العزم ان ينتقل عن علوم حاضرة
في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي
الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى
قلما يتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير منصورة وقد نص على
ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب
القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي
هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر
اولا وفي تقييده بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند
الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على الحركة
غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية
وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها

حد سالا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل
مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد
لان المبادى التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما
يكون فوق واحد وهى اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات
الحجج على ما سنبين قوله متصورا ومصدق بها والحصول
الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان
جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا
وتسليما الشك المحض الذى لا رجحان معه لاحد طرفيه
النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد
الحكم فيه اعنى التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو
هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم
بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم
والثانى هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته
للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون
فالاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن
فهو اليقين ويستجمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات
وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق
هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى
المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن
المطابقة او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر فيه مطابقته
الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان
لا يخ عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول
ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه
طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثانى
يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل

ومنها

ومنه ما يضعه القايس الخلفى وان كان مناقضا لما يعتقده
ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلى ويذب عنه
ومنه ما يقوله به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من
يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت
الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار
وضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى المسائل
واليه وقد يتعرى التسليم عن الوضع فى مثل ما لا ينازع فيه
من المسلمات او الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الاقيسة
الخلفية فربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل
راى يقوله به قائل او يفرضه فارض وبهذا يكون اعم من
التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح فى تفسيرها
وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد
ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات
بالاعتبار المذكور هى علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير
ومبادى البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة
هى الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق
الا بالمجاز ولذلك لم يعرض الشيخ لها واما الى الشيخ بحرف العناد
فى قوله علميا او وضعا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما
للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد فى قوله
وضعا وتسليما لتشاركهما فى بعض المواد وقول الفاضل
الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على
الجدل فى النفع قادح فى قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة
لما عدا اليقين من مبادى الصناعات الثلثة الا ان يحمل على الظن
الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور
لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعى ليس بالقياس الى

شي ولذلك يقتضي تباين الاقسام المولفة منها بحسب الصناعات
المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم
مثلا الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا
وبالقياس الى شي فان الذاتي لشي قد يكون عرضيا لغيره بخلاف
المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البته وتعليل الفاضل
الشارح بذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يق
يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد
الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشأ من غلطه هذا
رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب
الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المط لا يكون معلوما
وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم
الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك
عما لا يحضر عند المدرك وبم يعرف انها هي المطالب ان لم يكن
معلومة اصلا اجيب بان المط يكون حاضرا من جهة غير
حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر
يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب
آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف
والقوة والنقصان والكمال فالمط تصوره معلوم بادراك
ناقص مط استكماله والمط تصديقه معلوم الحدود مط الحكم
عليها قوله وهذا الانتقال لا بد من ترتيب فيما يتصرف فيه
وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا
ان المبادي لكل مط انما تكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء
الكثيرة شي واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك
الشي لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل
الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما

فالمبادي

فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في
هذا الموضع لا بد من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع
ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة
او حالة تسببها يقال لها واحد وهو الهيئة وهي متاخرة
بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو
هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى
المطالب ايضا قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا
ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب
والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد لا يقع على وجه صواب
صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا
ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدة
يطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس
ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة
ان يكون الرطب بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي
وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه
على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد
في الجانبين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها
الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب
الصورات والتصورات الساذجة لا ينسب الى الصواب
والخطاء ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا يناسب المط
لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البته اما بقياس بعض
الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المط واما المواد القريبة للاقيسة
التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب
والهيئة اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة
بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي

ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار
الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء
الا انه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي
الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد
في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات
له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها
اعني القريبة فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير
الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه
به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر
المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات
واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به
الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم
انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة
الشبيه لان المشاغبة موهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم
منه الخ هذه رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره
فالعلم جنس والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم
الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاستعمال على بيان
الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينة فلما بانت عرف بها وقوله
يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات فالاول
يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها
المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد
على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات
لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب
الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب

والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة
مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه قال للمنطق علم يتعلم
منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان
لان الجزئيات التي يستعمل فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات
التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم
بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور العلم بمهية
تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية
وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري
مجراها والعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات
تعرف بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتب الخ والاول هو
الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني
ما عداها مما يشتمل على افساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات
المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده
والعجب ان الفاضل عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء
والتمثيل في غيرها والمعدود في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء
على ما سنبين فيما قريب اشارة الى كل محقق يتعلق بترتيب الاشياء
الخ قوله كل محقق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتاليف اقدم من
الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا بان يوجد
تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك
لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل لا بان الترتيب المعين يستلزم
التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين
بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف
من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب
ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل محقق متعلق بترتيب بل بكل تاليف
فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان

حتى يتادى بها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك المحقق يحوج الى تعرف المفردات والتنوع فيها الترتيب والتاليف

اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المط دون ما عداه مما يمكن
وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله
بكل تاليف ما يفهم منه ان تلك كل واحد مما هو محقق موصوف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان
كل محقق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال
كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعريف المفردات ليست هي الترتيب
بل اعم منه وهو التاليف لا من كل وجه الخ اي لا من حيث
هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات
ثانية ولذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث معقولات لام
ثانية متعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها
ولذلك ما يجوح المنطقي الخ التاليف صنفان اول وثان والاول يقع
في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزائه مفردات يذكر احوالها
الصورية في باب ايساغوجي والمادية من قاطيغورياس والثاني
يقع في الحج واجزائه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومولفات بالقياس
الى ما تحتها ويذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها
النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادة في انالوطيقا
مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس
ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشيء وجود في الاعيان ذهان الام ووجود في
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة
وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين يختلفان باختلاف
الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا يختلف اصلا
فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان
العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين ... وربما اثرت
احوال في اللفظ في احوال في المعنى ... الانتقالات الذهنية
قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان

فلهذا

فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم
امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض
بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما يسري
الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية عليها ... فلذلك يلزم
المنطقي الخ اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ
بالقصد الثاني ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة
حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها
كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول
وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر
في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية ... الا فيما نقل يريد به
ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير بحال المعنى فانه يلزمه ان
يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب
على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة اما على مساواة حدي
القضية ودلالة صيغة السلبية الكلية على المعنى المتعارف الذي
يجي بيانه ... ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل
العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله
تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واريد بالمجهول ههنا
الجهل البسيط وقسمه قسمة متقابلة اي الى التصور والتصديق فان
الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها ...
فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا الخ نبه على عدم العناد بين التصور
والتصديق فان احدهما ليستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم
مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال
بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب
الاسم وقد يكون بحسب الذات فالاول قد يتعرى عن التصديق والثاني
لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهيئة المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور

الساذج مثل علمنا ان كل مثلث الخ ذلك تصديق برهن عليه في
الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس
كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور الخ تعريفهما يحتاج
الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد
فالنسب التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلي المنتسبين
اما الواحد او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير
التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية
بمقتضى تشاركها او بسبب تختص بها وهي التي يكون بحيث لا يعد المنتسبين
الواحد ولا شيء غيرهما وهي التي يقتضي بيانها فالنسب المقدارية الشاملة
لهما اعم من العددية والخط المساوي يضلع المربع محيط به ولذلك
يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه
والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه
فالخط المنطق في الطول ما يشارك آخر مفروضا بنفسه والمنطق
في القوة ما يشارك مربعا هما وكل منطق في الطول منطق في القوة
ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان
في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر
كنسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين
وفصل اطولهما على الاقصر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة
العاشرة من الكتاب الاصول وقد يجهل من جهة التصديق الخ
الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي
خط مستقيم ينصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان
ضلعيها ويشبه الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط
ثالث مفترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه
يكون قطر الدائرة التي يحيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط
الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به

الضلعان

الضلعان هكذا وهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوتره القطر
اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر
مثلا اذا كان لاحد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة
لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة
عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو
السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في
التصور المجهول الى ان يتعرف وفي التصديق المجهول الى ان يتعلم لان
المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك
المسبوق بالعدم او الى الاخيرين من الادراكين لشيء واحد تختلف بهما
عدم والى المجرد المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الاله بالعارف
ولا يوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت
اليه ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته
بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم
والسلوك الطلبي منافي العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور الخ يعني
قوله ونحوها ما عدا التصور التام والقسمين من التصورات الناقصة
والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات
والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء
طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج
عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على
شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة ويدل على شيء هي اشارة وعلامة
فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما وبنحو يريد به ما دون
الرسم من الامثلة وغيرها وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق
الخ القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القدم بالقدم
والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد
القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض

الجزئيات م

الى ارض والمستقرى سع جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي قوله ونحوه الخ
يريد بالتمثيل وبسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم
فلا سبيل الى درك مط مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل
المعلوم مبادي ذلك المط الذي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى
ذلك الخ يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين
لان حصول المبادي وحدها لو كانت كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان
البكر لا تحبل وان هذا مثلا بكر ثم رآها عظيم البطن فظنها حبلى
وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه تقاس في التصور
قوله فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمط لا يريد
بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية
التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير
حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي
القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالمطالب الى المط المجهول
الخ اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا
الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان
قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة والاحتياج
الى المنطق بالحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من باقي كلامه
بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا قوله
واول ما نفتتح من الاشياء المفردة التي الخ يريد به ما تبين في كتاب
ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى
فنبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاحتياج المقصود
اليه آخر الامر قوله الى دلالة اللفظ على المعنى الى قوله قابل صنعة
الكتابة دلالة المطابقة وصعبة صرفة ودلالة التضمن والالتزام
باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك

على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه
كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى
الآخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والا
على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما اللازم لا يحمل على ملزومه
والثاني اللازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان
الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزم وذهب الفاضل الشارح الى ان
الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم
مما اذ هي غير متناهية وعلى البينة منها نادرة لان الوضع بالقياس
الى الاشخاص مختلفة والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري
مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجي بيانه واما في سائر
المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة
الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على مهيات المحدودات الا بالتزام
كما تبين قوله الى المحمول اذا قلنا ان الشكل يحمل على المثلث الى هذا
البحث يورد لعل مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف
ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي ينفيه في هذا الفصل
هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال
له مثلث هو بعينه انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى
ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه
فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من
وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو
الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين
متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق
المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالناطق والضاحك وح
ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما

نسان

لان البين عند شخص بالاكون بينا عند آخر
فلا يصح ان يحمل عليه اقول وهذا اصح يقدح
في المطابقة ايضا

وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثانيا وقد يمكن ان يكون شيئا
واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي
يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول
ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل
وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل
مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما فنوع آخر من
الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو كالبياض على الجسم والمحمول
بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال
الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم
ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول ح ع الى اللفظ المفرد والمركب الى قوله
كالاسماء والافعال قيل في التعليم الاول المفرد هو الذي ليس لجزئه
دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا
جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدرك فجعل
المفرد ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة
بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على جزء شيء اصلا
وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه
وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم
ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع بما يتلفظ به ويراد به معنى ما
ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك
المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه
بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصح الان يدل به عليه
فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه
دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك

الجزء

الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار
لفظا براسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن
لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة اصلا وذلك هو التقدير
الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء
معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث
للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل ونصف
من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان
من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلح ان لا يدل بما في حال آخر
على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع
الى حال الالفاظ ولا تتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك
ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد
وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم
القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ ارادة المتلفظ
وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر
فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي
ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على
الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذي
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال يحصل الى ثلثة اشياء
اسماء وافعال وحروف ويشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا
مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالجامع لهذه الاربعة حيثيتها المعنى
ويفترق اولا بمصلحتها دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه
كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن
المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك

من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة
والاول جنس يقسمه فصلان آخران هما التعلق بزمان معين من
الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو
الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين
فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولك اسمى ايضا فعلا وفصول
الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات
من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو تيا ولـ
حدهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين
في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة
المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم عن شيئين
احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا بالثلثة وذلك الغير هو الفاعل
وهو قد يكون معينا وقد لا يكون وممكن وجود المعين او عدمه لا يتعلق
بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غيره لا بعينه لا الى
غير بشرط ان لا يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد بقوله
موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل
والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء
ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزء الزمان كالصبوح
ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان معين لا بعينه كجميع الاسماء
المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل فيه
اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد
من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير
متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام
والحد التام للفعل ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
يستقل بنفسه ويتعلق لشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة

بعينه

بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص فيه الدلالة على نفس
المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي سماها
المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني
المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب
لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد يحققه النحاة
فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير
في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها
في الحال ويسمى قائمة ثم يصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك
تقرب بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ
مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي من هذه الثلثة
ممكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما تاليف من
اسمين او اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قام
زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن
لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين
الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف
والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب اليه النحاة محض
لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع موقعه في
القول الناقص الا ان احد الجزءين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت
الاداة لا تدل على معنى الا في غيرها احتاجت في الدلالة الى غير تقوم
مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لما يدل على كمال ما يدل
عليه في مثلها كقولنا الانسان والفاقرة اياها وان اقترنت بغيرها
لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف
ناقص لان في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة

اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون
الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص تقع تحت اعم
وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان وتقابلهما الكلي
بمعنيين وقد قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين
متناهية او غير متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاول
اما ان يمكن وجودهما او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الكوكب
والانسان والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك
الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر اشارة الى الذاتي والعرضي
اللازم والمفارق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث
هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته
وربما يتخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان او جماد وان اراد الشيخ
بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية
وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو
اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط
المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى وهو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس
الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات
بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده
وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب
الى نفسها وبالجملة لا يخ تعريف الذاتي من عسر ما والقدماء قد ذكروا له ثلث
خاصيات احديها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي
له الى علة مغايرة لذاته فان اللون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان
ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثانيتها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي
له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما يوجد للذاتي عند اخصاره
بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك
الذاتي في الخاصتين الاخيرتين فان الاثنين لا يحتاج في اتصافه بالزوجية

اما ما م

الى

الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في الوهم
الا ان الذاتي يطلق على الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل مهيته
او نفس مهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل
المهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في
تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق مهيته ثم قال
ويكون داخلا في مهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم
الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور فقد يقال له جزء المهية بالمجاز
فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على المهية بل انما
يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر
الى اطلاق لفظ الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه تبين الفرق بين
علل المهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة
لعلل المهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور
الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما
ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال
الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزم القطع بالايجاب الا ان
الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو
شطر في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة بالفعل وذلك عند ما لا
يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب
اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب
متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل
في عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث يتصوره
جسما فائدة هذا القيد ان امتياز المهية عن الوجود لا يكون الا في

التصور فصلها الامتياز عن علل الوجود الاهناك قوله وان كان هذا
فرق غير عام اى ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض
العرضيات يشاركها فيه كما من بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم
الوجود التي لا يلزم المهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث
مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه
يفيد الفرق في الموضع المطلوب [illegible] الى الذاتي للمقوم اعلم ان كل شيء
له مهية فانه [illegible] المهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو
والمراد ههنا كل شيء له مهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر
الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من
الذاتيات الذي يعرفه الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة يعني
بالوجود الذهني والخارجي والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص
وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ
موجودا كان المقوم الموجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود
معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم هو لما يدوم
وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير
اسباب مهيته اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب
المهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود في الخارج قوله لجميع مقومات المهية داخلة مع
المهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التي لا يوجد
اجزائها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوة المميزة
فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور
الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون علته في الوجود مغايرا لالتفاته
بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده
بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل

ملتفتا

ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان
كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له
ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات مجرد
عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن
بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله لجميع مقومات المهية داخلة
مع المهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره
في اول الفصل بقوله ان كل شيء له مهية فانه انما تصور مع حضور اجزائها
وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الى الثاني
الذي ذكرناه وقوله كما يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا خطرت
بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير
الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين
فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب اشارة الى الذاتي المتعارف
بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو
اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة يريد بيان القسم الثاني
من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولتقدم معرفته مقدمة فنقول
المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها وقد يوجد من حيث
هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
موجودة بل من حيث يصح لان يكون معروضات لهذه المعاني ويصير
بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
ذلك وح يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
يسمى من حيث هي كذلك طبايع اى طبايع اعيان الموجودات وحقائقها
وهي التي يسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يحملها واقعا على كثيرين
بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية
اشارة الى تلك المعاني وجزءها وهي قد يكون غير محصلة بتحصيل اشياء
تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي يتحصل بالفصول وقد يكون محصلة

يتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجية عن مهيتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا يختلف فيها
الا بالعدد يبين تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص
شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد
وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام تلك الاشخاص قوله وبفصل
عليها الشخص يخرج له اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض
الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من
حيث الانسانية التي هي مهيتها بل يختلفان بالاشارة الحسية
ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة
عن الانسان المجرد فقوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات
الثلث المذكورة فيها وهي المقصود اشارة الى العرضي اللازم الغير المقوم
واما اللازم الغير المقوم لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء
عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني
هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه
ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان
يعلم او لا يكون والاول ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخرج عن
سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو
المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك عنه في حال من الاحوال
لسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع
عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو
لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي
يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها
من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي
فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق
بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا

مهيته صح

معلوما صح

المحمولات

المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه
بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه
كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك
والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين
الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مما قيس الى الثلثة صارت
نصفيته ثلثة ومساوي الزوايا القائمتين يحمل على المثلث قد لحقه بقياس
زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع
لحوقا واجبا او ممكنا والاول من اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا
او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق
المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث بالصلابة
الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا تلحقه لحوقا
واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات
وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكما ان زوايا
المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست
قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي
بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي ليست
بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف
الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء
محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس
الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا واما ان كون الموضوع
ابيض فليس في خارج العقل امر زائد على البياض وعلى موضوعه ولذلك
كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية
فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى
عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي يوصف باللانهاية كالاعداد

وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود
بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب
ان يكون حاضرة معه الا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج
الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان كان
لزومها بغير وسط مط الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها
في الذهن مع وضع ملزومها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون
في اللوازم ما عنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم
وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة
للذاتي واورد الشيخ لاثبات المطلوب قسما حاذى بها اقسام العلوم الالهية
والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخ من ان يكون لزومه
للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي تقتضي
ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي
ان يكون المولف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا
على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون
المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البرهانية
على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات لموضوعاتها
بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه
ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة
اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب
الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مط
الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط شيئا للموضوع
لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل
تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك

لان

لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان ما يلزم شيئا بغير توسط
شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او الخارج ولا معنى
للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو
المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند
حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا
وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم
الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع
العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد لان اللوازم المترتبة
التي تتلازم جميعها بحسب مهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر
الانتزاع فيها ما لم يطرا على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات
والتفاته الى غيرها ولكنها تقل في الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة
واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم
فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل عند تصور
تصوره الامور التي اليها تقاس الموضوع وتلك الامور هي شرط في حصولها ليس بواجب
الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المرتبة فاذن قد اندفع
ذلك الاشكال ويرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبيين
اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة
قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون
بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا
لانه حين يقال لانه كنا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم
اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان
يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازمه بين يتهيأ تحليل اللوازم
غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على
المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المط او يكون عارضا له فان كان

مقوما امتنع ان يكون محمول المط مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم
لا يكون مط لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له ايضا
فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا
اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان مقوما الشيء لم يكن
اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة
اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزوم للوسط بوسط آخر او يكون
بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط يستلزم
الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر وبيّن
وهو بط لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه
يستحيل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط
بل جزء من امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض
وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط فلفظه لم يكن ههنا
فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما
ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ
الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقوما اي ان كان الوسط المفروض
اولا لازما للموضوع متقوما لزوم للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة
المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا
للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير منته في ذلك
الى لازم بلا وسط ايضا ثم الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول
لازما جاز كون الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر
او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المط فاستنتج
من جميع الاجسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم
بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم
ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا يلتفت

الى

الى قول من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم
وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك مثال آخر للازم البين وذلك
لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس
بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح
انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم
وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده و
وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر النفس وهو ان المهية ان
اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها بغير
وسط فان لم تقتض من حيث هي شيئا فهي من حيث هي هي لا يستلزم
شيئا وقد فرضت مستلزمة هف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست
بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن
لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او النفس
اولا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لم يتم برهانه سا ع
الى العرضي الغير اللازم انما لم يقل بجميع المحمولات التي يفارق لان
مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم
الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون
زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة ما يمكن
ان يتركب الاعتبار فالسريعة السهلة كالنام والسريعة العسرة كالمعشي
عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالجنون سا ع ولما كان
المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم قوله ومنه ما يسمى عرضيا يريد العرض
العام سا ع الى الذاتي بمعنى آخر يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان
فان الذاتي هناك مقوما بمعنى هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه
كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان
بسيطا او مركبا والمهية ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فاما ان
لا يذهبه واما ان يلحقه لا من آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون

اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو
مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض
الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته الا ان
الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض
الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده
الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان
على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب
تمايز موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه
وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على
انواع الاعراض الاخرى كالناقص في الحساب على العدد وعلى الثلاثة
وعلى الفرد وعلى زوج الزوج والموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول
الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه
وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا
ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح يكون رسمها ما يؤخذ
في حد موضوعه او معروضه او معروض جنسه وبقيد ما يقوم موضوعه
لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخا ج
عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع
ما ذكرنا يخص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع
لامر غير ما هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد
به موضوع العلم فيكفي في ان يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده
قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها المناسبة المقدارية بالمعنى
غير العددية كالمر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي جنس
لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير
ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا
لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير ولا في علم

الاعداد

الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعها كما ذكرناه وكذلك المساواة
ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي
انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالمهية لا يمكن
ان يجمع في حد لانها لا يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع
في رسم لانها بما يشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو
ان يقال ما يوجد في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده فالاول
مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة الاولية وان اريد ان يجمع
الاعراض الذاتية قيل ما يوجد في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع
او ما يقوم مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضه مما
كما مر حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ
الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي
باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في
الشفاء وتبعه مقلدة المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها
بان الموضوع بمهيته ووجوده متميز عن مهية العرض ووجوده
فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في مهياتها
بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل
الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم
الجامع بناء على هو ما يحمل على الشيء بما هو هو او هو الذي يقتضيه
الشيء بما هو هو قال وذلك لان المهية يقتضي المقومات اقتضاء
المعلول العلة ويقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول
واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان
الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها
بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما
حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث المهيات على
الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام

بلتم من مقومات المهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك
المهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا وجود لها ومالها اجناس
وفصول فحدودها التامة يشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة
على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك
مما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا
اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها
وينبغي ان يجيد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في
الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا نطلب في التحرير الا المفهوم هذا
حاصل كلام المتعلق بهذا البحث اقول ولولا مخافة الطول لاوردنا
بالفاظه وظن ان الاعراض التي عثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات
مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس
الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
متساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان
جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة
اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقسام بمتساويين فقط
وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد
ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل
الذي لم يقلد المقلدين فيها الحالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية
ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفها به محترعا من نفسه لها تعريفات
اخر اما نحن معاشر المقلدين فانما نفهم من هذه الاعراض بسيطة
كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتداولة للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب
التسمية او بحسب المهية فلسنا نقدر على ان نتصوره عن ملتفتين
الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا يأبى من ان يجوز ان يكون
الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب المهية

وحدها

وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر
التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع
الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس
والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى
ههنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول
وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح
معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا فوله
والذي يخالف هذه الذاتيات مما يلحق الشيء لا من خارج لم يذكر قسما
من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لا لامر يساويه وهو من جملة الاعراض
الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب وتساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما
ولعل الشيخ حذفه اشارة للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح — ه الى المقول في جواب ما هو هولاء
لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين
الجنس والفصل كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا
حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم الفاسد غفلوا
عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية فقط والجنس
هو جزء المهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو
عندهم فرق ولا حل ذلك كما حل الشيخ يكاد المنطقيون الظاهرون
لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها
وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك
ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو علم يعني الجنس وهو المراد بقوله
فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله وهو ان المقول في
جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم
يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد

ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما ناقض رأيهم وذلك بايراد فصول
الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس
وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا
ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم وبعضه اشتغل بتحقيق ذلك
فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الى بعض ذلك ما سبق بيانه
حين ذكر ان كل مهية انما يحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها فيجب
ان يكون الجواب بالمهية ثم نبه على منشاء غلطهم بقوله وفرق بين المقول
في جواب ما هو وبين الداخل في جواب الى وذلك لان القوم لم يفرقوا
بين نفس الجواب التي هي المهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه الذي
هو جزء المهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل
في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة
كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان مقولا في
طريق ما هو اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب
ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل
فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء المهية فقط
على ما تقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي
الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون
المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وح يكون الداخل اعم من المقول
في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس
والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق
ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي
انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم
بالمساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل المهية
قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة
بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر

واذا

واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب اللغة
ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من
حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهوم الاصلي وبين ان
انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة
كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم بازائه
ليس هو ايضا لان حقيقة الذات انما يحصل باجتماع ما يعمه يعني
الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون
اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه
بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان
ذهبوا الى اصطلاح طارء عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان
يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف
اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم
في هذه الصناعة هي التزام اصطلاحات القدماء مع ما يلزمها ويدل
عليها على ما سجلوا به كتبهم وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون
عن هذا التعسف على ما سنبينه شارع الى اصناف المقول في
جواب ما هو يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال
المسؤل عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول
اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة
الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب
عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك
لان المسؤل عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد
وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في
حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق
فيجاب بتمام المهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال

بواحد فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا
جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو
نفس مهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة
والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو
الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل المطابق
الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة مهية شخص واحد وهو مثل
يزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكره
في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة الخ قد يكون
بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب
الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد
في الموضعين بحد باعتبارين ولعله لم يقل مثل دلالة الحد على مهية
المحدود لئلا يتخصص باحدهما بل قال على مهية الاسم ليتناولهما
قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال اما انه لا يجب
اي لا ينبغي فلانه تمام المهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد
حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن
لانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله واما ما هو اعم من الحيوان
كالجسم الخ هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان
فاما ان يكون اعم او اخص او مساويا له وابطل الكل وذلك ظاهر
الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس او المتحرك بالارادة
طبعا الخ وانما قال لا هما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان
الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون
فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان
حصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون
الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل

واحد

وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على
ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق
من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه
تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم
وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير
معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل وان مبدأ
الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة
فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ
عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلتا انهما مقومان
اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة
يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا يدل على اصل المهية التي يدل
عليها الحس بالالتزام وذلك لان الفصول محصل المهية والعرضيات
تلحقها بعد تحصلها واما الشيء الذي يحصل بها او يكون موضوعا لها
فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ماهية الاشتراك
داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هف قوله
واذا قلت لفظة كذا يدل على كذا يريد بهذه الدلالة الدلالة على المهية
او على مفهوم الاسم الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح فادى به ذلك الى
ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص
المطابقة والتضمن في هذه الدلالة ان لفظ ما انما يقصد بالقصد
الاول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم يعلق باجزائه
بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الجزئية بها فيبقى الالتزام
غير مقصود مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود عليه اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل
على المهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيها فقد وقع على اشياء
محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون

مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام
معتبرا وهذا تصريح بتخصيص الدلالة بهذا الموضع لان ما ليس
بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر
المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي يخلوا عن الاجناس وايضا التبنيه فقد صرح
بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة
فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته
والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا
اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا
نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله وحد اسم الحيوان
موضوعا بازاء جملة يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين
الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص
هذه المختلفات المسئول عنها وتخلي عن فصل كل واحد منها قوله
هذا واما الثالث فهو ما يكون لشركة اي من تغيير العرف اللغوي
قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو اشارة الى الفرق بين ما
ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض الشخصية
ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه قوله ان الذي يفصل في زيد
يريد ان يفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى كالحيوان ويجعله
اشياء متفقة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء
التي تدخل على معنى آخر كالانسان ويجعله اشياء متفقة الحقيقة
كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكليات
ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون
كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون

معناه

معناه الاول مقولا على المجموع حالة المقارنة وهذا الاخير قد يكون
غير متحصل لنفسه بل يكون منها محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقائق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينه احد
تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وانما انضاف الى المعنى المذكور
ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل ان
يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان
في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق
معطل لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به
بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا والكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه
حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث
يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق كان انسانا
ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذت بشرط ان يكون الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا والحيوان الاول جزء الانسان
وبقوله تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان
لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج
متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره
وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث
هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف
اليه بعد تحصل ماخوذ لا يفيده اختلافا في الماهية بل انما يجعله
مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا
الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل

بدله
يتقدمه

على معنى ويجعل اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يدخل
عليه ويجعل اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول
لما كان الانسان نوعا كما قلنا متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض
له بخلاف الحيوان ولذلك كانت مهية الاشخاص هي شيئا واحدا
وهو المراد من قوله لان الذي يفصل في زيد على الانسانية اعراض
ولوازم لا اسباب في مادته التي خلق منها قوله لا يتغير علينا ان
يقدر اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله
فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضنا
اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية
اليه يريد ان المهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت
ارتفع الشيء الذي هي مهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور
من انه لو لم يلحقه لو احق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته
اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصهالية لكان
يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه
يعني يكون بعد كونه فرسا وهو ذلك الواحد الذي لم يكن قبل
ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل المهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء المهية قوله بل انما
يحصل حيوانا ما مقدرا فيحصله انسانا اشارة الى تقدم وجود
الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان
وجود الجنس في العقل متقدما على الصورة قوله فان كان على
غير اي ان كان هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض
فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على
غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد
بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لا تختلف

اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منهما
النوع الثاني في الالفاظ المفردة والجنس والاسم
شرح الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
الى قوله وبالقياس اليه وكلام مستغن عن التفسير قوله على ان
اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته
الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت
او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم
اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد
يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي يخص باسم
نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع
الانواع وجنسه في موضوعاته وبيانه ايضا انا لم يكن تحت جنس
كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة
اشياء احدهما اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل
ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك
وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيهما جواز مباينة
الاضافي الحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا
الاضافي من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي
في الموضوعات حتى لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهوا
فيه المنطقيون وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص
وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهو ان الاول ظنهم
ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة
مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع
تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعلة حتى لا يكون جنس تحت
جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا

انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا المعنيين
دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين
ومقيدة بملاصقة الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب
الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد ترتب اي ربما يترتب لان
ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي وذلك
لانها لو لم ينته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات
لا تتناهى فيتوقف تصوره على احضار جميعها بالبال قال الفاضل
الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك
لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو مع على ما تبين في
الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع
الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع
الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا ينتهي في التصاعد او في
التنازل يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست
من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث من المعقولات
الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر فيها ان
لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان
العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية
المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر اعتراض على سائر المنطقيين
فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات
العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه
المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها
شبيه مصادرة لهذا العلم الاخذ منه وتبعه الجمهور في ذلك بل
زادوا المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس
المتوسطة والسافلة في كونه مما او غير مهم في هذا العلم خروج
عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص

المحدود

المحدود واكتساب هذه المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف
ان المحدود وكل واحد من جزئي مطلوبه تحت اي جنس من
الاجناس العالية تقع بحسب المهية لم يمكن له ان يحصل الفصول
المرتبة ولا سائر المحمولات التي يتركب منها المحمولات التعريفات ويستفاد
منها التصديقات بحسب الاغلب كما مر في مواضعها واما المتوسطة
والسافلة التي لا ينحصر في عدد فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال
العالية المحدودة عليها وعما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث
هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب
في مهيات اشياء مما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية
او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرايط
حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن
ان يكون معرفته انفع في عمله كان ذلك مهما وغيره ليس بمهم
فخروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في
استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها
بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب اصحاب
سائر الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون
اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك
الوصول الى غاياتها اشارة الى العرض واما الذاتي الذي ليس
يصلح لان يقال كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس
الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في
جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو
على الكثرة اما تمام مهيتها مطلقا او تمام مهيتها المشتركة بينها فالذاتي
الخارج عما يقال في جواب ما هو على الكثرة اما تمام مهيتها مطلقا
او تمام مهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو

لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة
بالضرورة وما يختص بالبعض مقولا له فهو ما يميزه الامتياز عما يشاركه
فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى فمثل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب
ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصح
لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي فهو الفصل والفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه
في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط
فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز
به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوان فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه
في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح
لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التمييز
ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز
تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ليس ولا واحد منهما الجنس بل يكونان فصلين وذلك غير
مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى
عن امثال هذه التحملات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في
جواب اي شيء نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم
بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله
فان اي شيء انما يطلب التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به

التمييز

التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري
مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو
دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال
اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء هنا تعميم
الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود
والشيئية عارضين للمهيات على ما فهمه الفاضل الشارح فانه
لا فائدة لذلك هنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير
لما فرغ عن بيان مهمة الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى
ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس
الى اي شيء يكون وعن فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من
مناقضة القائلين فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي
الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس
كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل
فانه بالقياس يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا انما
يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به
والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان
الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره الثاني التقويم فانه يقوم
الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس
فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة
لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب
اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم
النوع العالي مقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال
ان يكون مقوم السافل هو ما انضاف الى العالي ومقسم الجنس
السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس
لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه اشارة

الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام لما فرغ
من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي ينقسم الى ما لا يعرض
لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام
ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا والخاصة قد يكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم
وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لا نه كذي الزوايا
الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة
لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض
بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة
بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان وخاصة بالبعض
كالكاتب له وقد يكون بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس
الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان
علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون
قوله واما العرض العام والعرض العام قد يكون ايضا للجنس
العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون
لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما
للجهات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافصل الخواص
ما عن النوع واختص الخاصة قد يعتبر من حيث كونها خاصة
فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات ونحن نوخذ الخواص
متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها
بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به
لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار
الثاني ما يكون معه ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير
منج قوله مثال العرض العام الابيض للصفائي الصفائي طائر يقال
له باليونانية فقنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة وتمثيل

في

في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا
المشهور عند الظاهرين اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع
واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل
والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس
بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف
معنى الموضوع فيهما جهلهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان
العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن الحمل على موضوعه حملا غير ذاتي
فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق وعن وجوب
كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس
كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان
الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمنع ان يكون ما هو جنس
لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضوع بالملون
فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا
الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا
المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا نناقش في الصور قوله وهذه
الالفاظ الخمسة هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح
الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن
فصول تشتمل على احكام ست تجشم كسب وبالتنبيهات عن فصول
يكفي في ثبوت احكامها بالنظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما
ناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا
الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية
بين هذه الخمسة فالشيخ على بيان مشاركة عامة هو ان كل واحد من الخمسة
قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر
الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو
ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنى هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي

وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع
الاضافي من حيث هو اضافي في موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر
كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله
يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي
لا يقاس الى ما تحته من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقه وايضا
القسمة الخمسة يخرج الحقيقي وحده الى الفصل والتي تخرج الاضافي انما يكون
بالقوة مسدسة لانها تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك
لانا نقول اذا اردنا مثال الحقيقي مثال الكليات المحمولات اما ذاتية لموضوع عاتها
واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة
وهي الجنس او على متفقات وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل
والعرضية اما مختصة بموضوع عاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض
العام وهذه القسمة وما يجري مجراها يخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا
اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو
والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكن الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو
تنقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة
بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو وهو لا يترتب
اولا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة
ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي واشار
الى رسوم الخمسة الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وصفه في اوايل رسومها
والكلي قد يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى
العموم الذي اذا لحقها انتزعت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع
اللاحق وهو العقلي فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم
الفصل الحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل
في جواب اي شيء هو الا انها انما تميز اعراضيا لا ذاتيا وجوهريا

وقال

وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان
الجنس المعتبر يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو
لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي فظ وانما جعل هذه الاقوال
رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير
مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالا شتراك
سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له
بعد تقومه وكذلك البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها
لانها اشد مناسبة لبياناتها المتقدمة اشارة الى الحد هنا حد الحد
وقد رسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات فالحد
منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا الانسان انه حيوان ناطق ومنه
ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا انه جسم او جوهر
ناقص والتام لا يكون واحدا واما الحدود الناقصة فكثير بعضها يفضل
على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وانضمامه ما يكون بحسب الاسم
ومنه ما يكون بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك
لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد
والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على
الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا
الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل
على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واما ما عدى ذلك فالشرح الشيخ في
هذا الفصل قوله ولا شك في انه يكون مشتملا اشارة الى ما سبق
من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان
الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان
يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض
هو التركيب من الجنس والفصل ومحض بان يكون كل واحد من المركب
واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء

اشتراك

ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم
او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه
كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافة الى غيره كالرجل والابوة
في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك ما نطول بذكرها وكل مركب خارج
العقل مركبا في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف
يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها اما
المركبات فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على
الاصطلاح المذكور واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود
بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد
قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي
المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من
جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه
وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع للمركب
من هذا المركب العقلي الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا
على شيء وخاص قوله وما لم يكن يسمى الخ يعني بالقول القول الذي
يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها
بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور
قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا
على لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان
ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله وكل محدود
مركب في المعنى ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب
ان يعلم ان الغرض الظاهر يوهم ان الغرض من التحديد هو التمييز
فحسب ولذلك يحملون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا ثم
ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيفما كان
حدا والشيخ رد عليهم جميعا واما ان الغرض من التحديد تصور المعنى

كما هو

كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز
الكلي بالقصد الاول لا يتحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي
يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا
واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي بالمقصود
بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا قد مر الكلام في كيفية
اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من
حيث يجوز ذلك فعليه ان يحمل وجوب ايراد الفصول جميعا حتى
يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد هذه حجة جدلية
يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمأثور
عنهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك
والملائكة في كونه جسما ناطقا ويمتاز عنها بالممات والحق
ان المجيء الناطق يقع عليهما بمعنيين وجه وتنبيه اذا كانت الاسماء المذكورة
في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدود ذلك
قولهم الحد قول دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم
الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح
وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي
ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس
ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع
في الرسوم ٥ يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز في زيادة ذكر
بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي من دلالة الايضاح
وسهولة الاطلاع على حقيقة المط قوله ثم قول القايل يشير
الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها ما يشتمل
على خطبة تحديد غير الاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام
والطفها واعلم ان الحد يضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة

له لست داخلة في مهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها
داخلة في مهيته اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشيء ما ذكره
الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال قول مؤلف من محمولات لا يكون
ذاتية باجمعها او لا يكون على تربيعها الواجب يراد به تعريف الشيء
والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض ما يغاير وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات
والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد
يساوي المرسوم ويكون ايس منه ومنه ردي وهو ما يخالف فيه
شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلي
عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال في رسم الخفاش انه الطائر الولود
وقول الشيخ التي يخصه حملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى
والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم
الواقع في الرسم للملزوم لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة
الملزوم به دورا لا يخلو مما ادعى حله به وهو قوله تقدم اللوازم غير
المساوية بعضها بعض حتى تركب منها ما يكون مساويا ويعرف به
ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله
وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة والشرط
في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في
نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من
لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة ومركبة
واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له
ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما بينا وفي يعرف من مساواته ولا يحتاج
ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد
وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك

الفصل

وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها
لا يدل على الشيء المطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن من اللازم الى الملزوم
وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال
بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعم الرسوم
والحدود في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن
من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس الصناعة فيه مدخل
والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق
بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير وهي لا يكون الا مؤلفة قوله
واجود الرسم ما يوضع ان وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل
بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يخص بها اما ماذا ذلك الشيء في ذاته
وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل
على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله
ويجب ان يكون الرسم بخواص هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد
سبق ذكره ولما كان حال الشيء بالبيان والخفاء مختلفا وربما كان
الشيء عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم
غير رسوم عند آخرين وما يمثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث
بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس
ايضا الا بحسب الاسم دون المهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة
المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وما كان من الحدود حدود
شارحة للاسم وحدود دالة على المهية فكذلك الرسوم اشارة
الى اصناف من الخطاء هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم
من كتاب الجدل ويسمى هـ وامثالها في هذا الكتاب بالمواضع والمواضع
كل حكم تنشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة
فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم

المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ
يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا والفظ المجازي والمستعار
هما ما اطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير
من شبه او نسبة عقلية لو غيرذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان
بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا تلاحظ الحقيقة
فيه وفي الاستعارة يكون مسترعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق
ليس بحقيقة والمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على
الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات
كزيد السرحان على اللفظ الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى
واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا
ويكون بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية تشتمل على ما
تنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمع الغرابة والوحشية
في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات
قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى
قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود بصريحها
وتزيل الاشتباه بما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي
بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة
المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله
ويتفق ان لا يوجد قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق ذلك في المركبات
وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغة
او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغة فلم يضع لها اسماء
ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما
اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب
المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك
في جميع اللغات والمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن

مذهب

مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات
القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم هذه
هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة
ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو
دور ظ او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور
فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب والاخفى ارداء منه
لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء ارداء منه لان الاخفى يمكن ان
يصير اقرب معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس
الشيء والدوري ارداء منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه
تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور
اشنع والخفي ارداء منه في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد
في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل
الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل العدم والملكة بحسب
الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ
وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف
الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون
التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه
وانما قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع
لا بحسبهما والردي ما اشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة
فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري
ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد
والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل
على تكرار كمن يسئل عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب
في جوابه الى ايراد احدهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح
بالنظر الى السؤال القبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود

بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هو ما يتركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء في حده وفي
في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة
كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن
ان يحد الا مع ذكر الحد لان الفطوسة تغير يختص بالانف لا اي
تغير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة
صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي
بخلاف ذلك فلو قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تغير
او ذو تغير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا
على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تغير وعلى الثاني
لا يجوز ان يكون الانف ذا تغير في الانف لان الانف لا يكون
له انف فضلا عن ان يكون ذا تغير بل انما سمي صاحب الانف
افطس لانه ذو تغير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح
ان تفسير الافطس هو ذو تغير لا يكون الا للانف وح لا يمكن
ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك
الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تغير لا يكون الا
للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء قوله وهذان المثالان
بعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به
والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه
انما يشتمل على تكرار لكنه يكون في المحدود في الحد وفي هذين المثالين
يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة
تعريف الشيء بما يقتضي تقدم معرفته على نفسه غير السهو من جهة
تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون
الشيء الخ وذلك لان القابل الكيفية ما به يقع المشابهة كانه يقول
الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد

بيان

بيان التناسب من الجانبين وهم وتنبيه وانه قد ظن بعض الناس
انه لما كان المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف
احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد
منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا
في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا
ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما
اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن
حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف معنى الاضافة
الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا
الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب
ايساغوجي رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس في جواب ما هو فوقع الدور في ظاهر الرسمين وحمله فوقوع يوس
صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان ماهية كل منهما بالقياس
الى الآخر فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ
في الشفاء الى انه ليس محل الشك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفين
ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع من لغة اليونانية كان في الوضع
الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح
الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي
فكانه قال الجنس المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو
ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا ثم النهج الثاني
النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا
قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير
المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب

من الاعراض الذاتية للجزء تعريفه بما تعريف رسمي او ورد تفسير للاسم
وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان
الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون مكتسبا في بعض المواد بغيره
ويكون ما اشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف لو
غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين
ذلك الشيء انما لخصه وبحده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت
تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج
الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين
بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انما نعني
بالجزء التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع
اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف
الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام
وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا
اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر
ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض
بالاستفهام عن الخبر كما يقال تفضل بكذا ويريد به انك قلت كذا
اريد تفضلك به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري
ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات
او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب من اوسط او اما المفردات فالتركيب
المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه
وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب
المشتمل على الحكم اذا طرء عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض
فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان تعلق
بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة يقتضي اما
اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو

المتصل

المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل
فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل
وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم
لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتعين مهية
الخبر في قولينا عن خبرية المتعينة وقد نعبر عن التركيب بالحمل والوضع
فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل مهيات الاخبار المتعينة
فليست بفصول لها بل هي اعراض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخاصة
بعد تحصيل خبريتها فيصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا
شك ان في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل
تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على اللغوي دون
الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه ما يعبر به
الحمل فيما عدا السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد يلحق بالملكات
في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسميهما الشرطي اما المتصل
فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل
فلحقه به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرطية هي تعليق
احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا
شرطيين قوله وهو ما يكون التالف فيه من جزئين وذلك لانه يعتبر
تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجوب
تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل
ان احدهما يعاند الآخر وبائنه وهذا يسمى المنفصل انما سمي
المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان
الشرط فيه لا يقتضي التشكيك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي
تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل ظ غني عن الشرح اشارة
الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان
ومعناه ان الشيء الذي يفرضه ليس من شرط موضوع القضية ان يكون

موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان
احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية نوحكم
بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات
موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا
شيئا ما بالفعل كقولنا فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل
فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم
حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه
حاصل من حيث لا يعتبر فيه لو قلنا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد
مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه
شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت
واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شبه من ذلك
فيصير بسبب اقترانه به مخصصا بان تنفي عنه ذلك الاحتمال العام
لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا هو مفهوم
مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل
مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاتصال
قد يكون بلزوم كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد
يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالجاريتي هي وليشملهما
الصحة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي
للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء
كان لكل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد
ولا تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود
هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود
الانفصال او العناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده

سواء

سواء كان اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء
المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا وان سميت كان مجازا
وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقدم ايهما اتفق
ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما
في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر
اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة
اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب
واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية
بل اهمل فلم يبين على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام الى جميع
ذلك ظ قوله وان كان انما يبين ان الحكم في البعض ولم يتعرض
للباقي ه فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض
الناس حيوان كما ان كل حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي
ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد نسبوا
الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي
بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن يجب ان يحكم على امثاله
انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله
والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع
مع الاحتمال الكلي ان لم يعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض
وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب ه اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة
للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر
واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل
لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة
عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان
يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو

عنهما معا وبنفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من
غير عكس والجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل
ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب
الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت هذا معنى قوله فان
فحواهما واحد وليسا بعينان في السلب وفحوى الكلام هو ما يفهم
منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله
واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم
فانه يدل به على معنيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام
هو موقع الخ قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع
فانها من حيث هي هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة
ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من ذلك بانضيافها الى حق
اليها يخصصها به فلا يخ تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي هي
او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه مع لاحق
يحصلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة
ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف
واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام
الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي
محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان
عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على
التشخص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة
وباقي المصنف اشارة الى حكم المهملة الحكم في المهملة على
الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية
الحكم لا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخ في نفس الامر
عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية
من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال

فاذن

فاذن في قضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين
الجزئيتين وهذا هو السلب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في
قوتها لانها ليست بدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي
حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان
حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما تبين
ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في
العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة
الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال
وحصر فانك اذا قلت كلما حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق
بمجال اجزائها في الحصر والاهمال بل بمجال الاتصال والانفصال
فان الحكم بتعميم شيء ما او تخصيصه بعض الحصر والحكم المجرد
من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بمجال
لا يقبل الشركة بعض الخصوص واما الحصر فذلك على بيان نقول
كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات
الوضع بل بحصول الثاني عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع
ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع
المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده متحرك فلسنا نذهب
فيه الى ان هذه الصحة انما يحصل في مرات غير محدودة بل نريد انها
انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد
مع ذلك ان كل حال يمكن ان نفرض مع كونه كاتبا مثل كونه
قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الجدار ناهقا او غير ذلك
مما لا نتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة فاذا كانت كلية
هذا فجزئيتها ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها
ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا

حيوانا فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال
والسالبة اعني لازم السلب لا الشيء سالبة اللزوم على قياس
ذلك في البابين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الا بحانب
اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير لزوم
او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل اما كلية الحكم الايجابي
في الاتفاقي فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط
بالاتفاق من غير استلزام المقدم التالي وجزئيتها تخصيصها
وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق
وهي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق
على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فمترك التعميم
والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في
الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المتصلة فوجود
التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون
اجزائها متغايرة بالذات وحينئذ يكون التعاند في بعض الاوقات
والاحوال كما يكون مثلا من الزائد والناقص في حال لا يكون
للتساوي وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك
واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها
معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق
هذا كذب ذلك ولا كذب ذاك صدق هذا وهذا ما يقتضيه
النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر
في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات ٥ وقد ذكرنا
ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات من التركيب الاول
من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات
الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها ينحل الى المفردات

لا غير

لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول
والتحصيل وربما كان التركيب من حرف سلب مع غير ممكن يقول
زيد هو غير بصير ٥ لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية
وبتوسطها على الامور الغير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا
الدلالة على امور غير ثبوتية ان يورد الالفاظ الثبوتية ويعدل
عنها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان
كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مولفة كالافق
فليضف اداة السلب الى تلك الافق التي هي غير ثبوتية كما مر
في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل
عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية
التي يقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء
وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك
المركبات حكم المفردات وهي التي يسمى معدولة ومقابلاتها الخالية
عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا
القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى
ولا يزال على قياس الثبوتيات ايضا قوله ويعني بغير البصير اعمى
او معنى اعم منه ولما كان لبعض الاعدام المقابلة للملكات
اشياء محصلة في اللغات كالعمى والسكون والسكوت دون
بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح
بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة
على الاعدام واجزائها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي
من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل
على الاعمى عند الطايفة الاولى وعلى كل ما ليس بصيرا اي شيء كان
عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث
في هذا العلم قوله وبالجملة ان جعل الغير مع البصير يريد

ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه
في التركيب ولما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال
او العناد ففيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك ههنا
تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع
وسلبه اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان حق كل
قضية الى قوله يسمى رابطة اشارة الى تعيين ما يرتبط باجزاء القضية
بعضها ببعض فان الايجاب والسلب مختلفان بثبوت الارتباط ونفيه
ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى
اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها
تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة
وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا ويحذف تارة في بعض اللغات
كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها
كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء
المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع
واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلثية
والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره
لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة بقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب
ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سمي في
هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل
لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه وحال من
الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا الى تعلق
به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك
موقع اسم جامد فلو كان بدل زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون
المحمول الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان
اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي

يرتبط

يرتبط لذاته بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة
خبر مفرد مرتبط على مبتدا برابطة غير ما يرتبط الفعل بفاعله قوله
فاذا دخل حرف السلب اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق
بين السالبة والموجبة المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت
رفع السلب فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا
من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت
سالبة معدولة واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح
ان وقع على تمايز الاداتين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير
بالعدول قوله يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية
معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد اعتبر
ذلك في جانب الموضوع ايضا الى ذلك كقولنا غير البصير اي الا ان
القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه
انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه
بالسالبة بخلاف الاول قوله وايضا فاما ان المعدول قد ذكر سنا
الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى
او على ما ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات
على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم
شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم
الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على
من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه
موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس
من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد
البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان
نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسيهما ذلك فالذين
يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني

الرابطة

ح

واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونها عليها وعلى ما هو اعم منها كالجهات
يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات
والاصطلاحات قوله واما يلزم على المنطقي ان يضع يريد بيان ما يلزم
المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب
اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فتقدم الرابطة على السلب
وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار
في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء
تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس
في مثل قولهم زيدا بيناست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة
معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم
بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك
لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم
فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال انه ليس بحي لانه ليس بموجود
فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا
فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص
بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون
عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة اعم تناولا
للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من
الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة
من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح
على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججا
مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب
ولا يقتضي مزيدا ثمرة اعرضنا عنها قوله الى القضايا الشرطية
لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا
ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان

لغوي

فتاليف

فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة شرط ان يكون المنفصلة
ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة
الاجزاء وهي التي يكون من حمليتين او متصلتين او منفصلتين وثلثة
مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية ومتصلة او من حملية
ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة
يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف
حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف
المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا
ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان
النهار معدوما فالشمس غائبة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد
اما زوجا او فردا فضد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة
كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن عكسيها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة
كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسيها
ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن
عكسيها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا اما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان
كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان
يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما
بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة
لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن
حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون
ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون

اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا
وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون شخصيات
ومحصورات موجبات وسوالب تتالف بعضها من بعض ويتكثر وجوه
التاليف ولما كانت الشرطيات مولفة بعد التاليف الاول فهي
تكون مولفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مولفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مولفة من حمليات
وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت اقتصر الشيخ من التاليفات
التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من
متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة
مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى
سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة
مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان ثاني المثال الاول
وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة
مولفة من الشيء ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشيء
لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع
النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لان النقيض
اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون
ثاني المثال الاول هي المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخ من طلوع الشمس
ولا طلوعها فاذن لا يخ من طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها
فالتردد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزام التردد
بين المقدم ونقيضه الذي ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشيء وملزوم نقيضه
لانها مولفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار

نقيض

لازما

لازما للاطلوع الشمس لان رفع الثاني لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس
فاذن هو سهو اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان ويصدق الانفصال بين اي جزئيه اتفق مع نقيض الآخر
فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض نقيضه
او من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي
المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود
النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها فالتردد بين المقدم
ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم التردد بين المقدم
ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها
الشارح مولفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن
هو سهو اورده الشارح نظرا الى المادة وحاصل هذا التطويل انه
اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة سمها وتبع منفصلة
حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض باضافة
منفصلة اليه تتبعها وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو
اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق
في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو
المقدم من عين ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة
مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها
الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة يتبين
ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة
ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني
قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ثم ولو حذف في كثير من النسخ
واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين قوله المنفصلات

منها حقيقية وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة
الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
ولكن ربما يورد بدلهما احد المتناقضين او كليهما مساويا في الدلالة
فيختفي المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد فهما كان الانفصال اما ما ينفصل الى جزئين فقد من ذكره واما ما ينفصل
الى اكثر فبان يورد بدلها الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليها من اجزاء الاجزاء
كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو ينشعب من قولنا
انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت
سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك
حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب حينئذ الكل من القسمة
الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال
فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول
ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات
في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الي من شرحه سقيمة وليستكشف
من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المصلحات المسطحة
اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى فقوله ومنها غير حقيقية
اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه
بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة
الجمع وحدها او الخلو وحدها اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو
اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص
من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق
معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء
لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين
فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق
ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا

معا

معا ومثال الاول ان نقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان
والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر
او انه ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله يحصل
منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعا الجمع دون الخلو لانه
لا يكون شيء واحد شجرا وحيوانا معا ويمكن ان غيرهما كالجبل
وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب
معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب
ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه
ولو يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق
او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله يحصل منهما قولنا
زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعا الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس
في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اورد
ما يلزم النقيض ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من
ان يحصى واما الاخيران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا
الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد قول اما بترديد الصدق فيهما
فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك او بترديد الكذب
فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا
كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا الجمع والثاني مانعا الخلو
ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك
الشيء وينضاف الى ما سلم ذلك القايل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع
من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات
قد تتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد
وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن
الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد
وهذا الموجود اما ليس بدايم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء

اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبته وسالبته كقولنا
العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان
وهذا حيوان او ليس بانسان وهذا من حيث اللفظ اما من حيث
المعنى فالحقيقة لا بد وان يتالف عن موجبته وسالبته لا غير
لما مر ومانعة الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين
وذلك ظ لا يمكن ان يتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية
لا يستلزم سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما
ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة
للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاشتمالها على ما اشتمل عليه
الحقيقة وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي ٥ يريد به المواضع التي
يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقول رايت
اما زيدا واما عمرا واحيي تشك في رؤيتهما ويقول العالم اما يعبد الله
واما ان يمنع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق
باللغة قوله ويجب عليك ان تجري ٥ هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات
وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر
والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله
وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزئين يجري
مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به
لعدم امتياز اجزائه بالطبع اشارة الى الهيات تلحق القضايا وتجعل
لها احكاما خاصة في الحصر وغيره ٥ الادوات هي التي تلحق الهيات
بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار
الى الهيات دون الادوات قوله انه قد يراد المحمول قد يكون
اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا
كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية
ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول

وهو

وهو معنى قوله محصل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل
عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم قوله ونقول ايضا
ليس ٥ يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين
الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك
والناطق قوله ونقول في الشرطيات ايضا هاهنا اي ثابتا ولفظة
لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم
مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك ليس يكون ٥ يريد به
ان القضية بهاتين الاداتين يصير محصورة كلية قوله ونقول
ايضا لا يكون النهار موجودا ٥ هذه والتي قبلها من القضايا يسمى محرفة
وهي التي تخلو عن ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات
ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي
من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة
ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان
يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها قوله
ونقول ايضا ٥ وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع
اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا
من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون
هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الفرد ومربعاته
فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون
زوج المربع واما ان لا يكون فرد المربع وقد يكون لا هذا ولا ذاك
معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة
قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد لا يكون كاتبا
وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في
حال الرمي مثلا اشارة الى شروط القضايا ٥ تذكر في هذا الفصل
لا تحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول

حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف
فليراجع في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه
وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء
فليراجع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقلاب الرابع
حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء
والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط
قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله
تعالى النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها
اشارة الى مواد القضايا ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه
المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية
كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي
الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا يخ في نفس
الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات
فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة
والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه
المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه نسبة
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف
موضوع معه وكذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما المحمول بعينه
في انها لا يخ من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر
في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد
في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة
المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة
بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر اليها قوله
سواء كانت موجبة او سالبة يشير الى الاحوال الثلاثة المسماة
بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظ قوله ونعني بالاحوال الثلاث

نقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان
في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان
حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة
لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في
الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب
هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق
على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير
امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا وهذه الالفاظ
يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة
غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر
والجهة هي ما نفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية في نسبة
محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج
لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج
هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان
الخاص على ما يجيء ذكره ولست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا
للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة اذ لو ظهر الفرق بين
تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ويتصور منها
بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة سابع
الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة المطلقة في القضية يقابل
التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات
كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي حكم ايجابي او سلبي
فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام لا ما تقابلهما والا
تقابل الضد في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت والقسمة
باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا دوام

بين فيهما

فيها

فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان
فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب وبقي الثالث مقابلا لهما
وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة
او امكان او دوام لا يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك
فانها من حيث بين فيها حكم انما يتناول ما يكون مشتملا على حكم
قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا
بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا
جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار ولم يدخل
جميعها تحتها من حيث العموم قوله فاما ان يكون قد ○ هذه
هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة
انما يتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر للاطلاق من حيث العموم
والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما
دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا
من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده
بالضرورة لئلا تكون الضرورة مسمى الخالي عنهما بالوجود فانه لا سوى بعدهما
الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري
وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون
لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها
الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال
من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر
ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات
الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام
كون المحمول محمولا وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشمل عليها القضية
واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان شرطان
بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما

خارج عنها

خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق
بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات يبين ذات الموضوع
والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة
ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي
الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت
زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس
بكاتب وح صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة
لا سالبة والفاظ الكتاب ظنة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان
وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل لشرط الوصف ضرورة ويحتمل ان يكون
ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات
فلا فائدة في افراده منها والمشروطة بالوصف مطلقا تشمل الضروري
بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده
وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلوا
عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة
ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر
الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا
بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية
عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط
الاول الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات يقع على ما يكون
للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان
كان مغايرا لها في الاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة
بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال والثاني
مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط ان لم يقيد
بدوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها
وهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت

الحكم في جميع اوقات الذات فالاخص هو المطلقة التي بدوام ذاتها والاعم
هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذوات ولا دوامها وان قيدت
بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غيرهما
اعم منهما اشتراك الخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم
المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط
في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فما
يشتركان فيه اعني الضرورية التي بحسب الذات مطلقا هي المراد في
قوله قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض
النسخ بدله قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى
هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي سيدرج فيه الاخص
تارة والاخصان تارة اخرى قوله واما سائرها فيه شرط معاك الاقسام
الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع
على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت
المعين وبشرط الوقت الغير المعين وهي مع الدائم الغير الضروري اقسام
المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام
المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري
الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام
من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام الضروري الذاتي
وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا
اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين
احدهما ان يقال القضية اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه
القسمة قد يمكن على وجهين اخر ان يقال القضية اما مطلقة واما موجبة
والموجبة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي
العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة
وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الحالي عنها

ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة
المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين
فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية
المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة
الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على
الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دائم الجهة من المطلقتين
لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة
فيه فان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا لجميع الاشخاص
التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري
فهو دائم فالضروري والدائم يتساويان في الكليات واما في الجزئيات
فقد يختلفان كما يميل به الشيخ في الانسان الذي سبق ان يكون بسوء
ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث
عن الكليات دون الجزئيات ولذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق
والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطقي والمنطقي
من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما
المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن
انه لا يوجد في الكليات هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي
عن الضرورة لا يكون الا كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا
بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين
فانهما ليسا ضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ٥
هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية
معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة
ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون
اعم منها اذا لم يشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار اشارة
الى جهة الامكان الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن

بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب
ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع ويخلي عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا
لكل واحد من صنفي ذي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب
ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما
او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان
مقابلا للضروريتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب
الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على
الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم
وهو الامتناع وانما قال الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد
الجانبين فليس عنوجه وذلك لانه عنى بالمعنى الذي وضع الامكان
بازائه اولا لا الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على
الايجاب او على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب
الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون
غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة
هو احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الجانبين السلب واما هو
قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل
فيه الموجود الذي يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة
الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة قوله
وقد يقال ممكن ويفهم هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه
استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان مايقا بل
جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم
من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين
طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة

الانسانية

الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة اولا ووجودها والضرورة
لشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار وربما يشا
ركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف
بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من
الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم
هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما
اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر
باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك
كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود
يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم فالممكن ههنا يقع على
المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال
كانه اخص قوله فيكون حاصل الاعتبارات اربعة انما يعني ان تقول
الاعتبارات خمسة لان ماله ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا يصير
حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة
ما فينبغي ان يطوي الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري
مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم
واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع
تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم وهذا معنى رابع للا مكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبر من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون
انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة والباقي على
الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات
التي لا يعرف حالها اكون موجودة اذ حان وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تعينه في الاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف

فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما
بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود اما
يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في
الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ
رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجوده فالعدم الحالي
يخرجه ايضا الى ضرورة عدمه وان لم يضره ضرورة العدم فلا يضره
ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى
الوجود الحالي والى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال شارح
الى اصول وشرط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم
ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ الوجوب لا يمنع الامكان
الى قوله في كل في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود
لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة
التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه
ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر له من حيث كذلك
وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني
يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي
الذي هو اخص من الامكانات بطبيعته الامكان فضلا عما فوقه
وذلك لانه ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف
ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت
الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين
وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يجعل الامكان عليه وان
كان صادقا عليه قبل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان بالضرورة
داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه فعلى الرواية الثانية فالمراد
ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان
عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب

بالغير

والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود
في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى
قوله واعلم ان الدائم هذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزئي
سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظ قوله
واعلم ان السالبة الضرورية القضية الموجهة ليس رباعية وموضع
الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان لنسبتها كما كان موضع اداة السلب
ايضا ما يليها لانها يقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل
اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس فلان
والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني
يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة
فالسالبة الضرورية هي التي يلزم الممتنعة وسالبة الضرورة ان
سلبت ضرورة ايجابية فهي يلزم الممكنة العامة السلبية وان
سلبت ضرورة سلبية فهي يلزم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما
معا فهي يلزم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة
استمرت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت
لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجي ذكره وسالبة الامكان فان سلبت
العام فهي التي يلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان
سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة
الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود
بلا دوام فهي التي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان
الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا يلازم موجبتها بل يقتسمان
دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي يلازم
ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة الى تحقيق
الكلية الموجبة في الجهات تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من
اخرائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول

وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة
ايجابية فالسلبيان هو انا لا نعني بقولنا كل ج كلي ولا الجميع
الكلي اي لا الكل المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر
الكلي الطبيعي لانه قد يكون موصوفا وذلك في المهملات وقد يكون
جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه ان اخذ
مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا لمخصوصة
وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخ اما ان
ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع عليها الكثرة او ينظر الى الكثرة من
حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان
كان حاصرا لجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد
مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا
والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل
والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مفهوم
للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات مختلفة او غير ذلك
مما هو مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين الكل وكل واحد بان
كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال
تفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج تفيد السنن فهذا المثال
يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال
مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا
واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج
ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما هو في المهملات وذلك
لان لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد
مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء
كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق

فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان
وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المعروض
الذهني والموجود الخارجي فلا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا
نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من
المنطقيين في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج
فقط على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني بالموصوفات بج سواء كان
بدوام او غير دوام بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام
واللادوام هو جهة وصف الموصوف بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها
في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول
فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيء يوصف
بانه ب من غير زيادة تشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب
الكلي وهو ظ قوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهنا يريد التنبيه
على ما يقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله
وتلك الزيادة مثل ان نقول وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط
الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي يوصف
الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع
قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان جهة
القضية قوله وان لم يكن مثلا ج يريد ان الحكم الضروري
انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا
الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حالة
كونه كاتبا وحالة كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج
ب يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظ وفيه تعريض بان
الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط
القضية يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال
المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في

استكشاف الفحوى ولا الكذب صار قوله ومثل ان نقول كل واحد
مما يقال له ج ٥ البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله او حال كونه
مقولا له ج وهو مما لا يزول اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام
الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم بحسب الوصف والفاضل
الشارح يسمي الاول مشروطا والثاني عرفيا ويسمي المتناول منهما للضرورة
والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل
احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك
كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر
المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف به وقتا
بعينه او لغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون
كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره
وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد
مما يقال له ٥ هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو
ج بالفعل اما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل
وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا
فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه
بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف به في وقت وجوده ذلك وهذا
مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد
ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تتبين
في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وج يكون قولنا كل ج ب ٥
هذا مذهب آخر تابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب
بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل
ويلزم منه كون الجهة متعلقة بصورة القضية لا بانتساب المحمول
الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرنا وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون
فيه سوى الانسان الحيوان موجود صح ان يقال كل حيوان انسان

ولا شيء

من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان
فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة
الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان ٥ يريد لا نبالي ان نبين
لوازم هذا الاعتبار ايضا اذا فرض صادقا وان كان الاول هو
المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان
يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقق الكلية السالبة في
الجهات ٥ يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على
قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد
الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلها بل على
وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول
فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج منفي عنه ب من غير بيان
وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي
نعرفها اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق
في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد
الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم
الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم
من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم بالوصف اعم من
الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم
وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق
عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله
وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب ٥ اي ظن
بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول
على جميع الآحاد في اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح
ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب

الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى
العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة
وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح
عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام
هذا الكلام يوهم انه يريد السلب الى العدول ولو كان كذلك
لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق
العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان
جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور
والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس بحجر بالضرورة
قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة
فلا تعرض بين الجهتين اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة
والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان سببهما فرق بحسب
الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن
واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن
آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق
ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب
الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني
يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل يفرض
تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل
ان الاصل يساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف
في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق لو هم
الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر
في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان

ذلك

ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام
وليست بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير
ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا تنبيه
على مواضع خلاف النسخ ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل ويكتب
في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ
الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل
الموضوع كل ما هو مثلا بالفعل مما هو في الحال او الماضي على
ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب النافع فيه كما مر
ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو في الوجود
او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين
اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان
وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض المواضع الجزئية من
المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل
امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان
ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في
تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان
في العقل او في الوجود او في وقت آخر ليس بالابيض دائما وهكذا الحكم
في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة
ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن
وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني
مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق
قولنا كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق
قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان
كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان
انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا في هذين

يمكن ان يكون

والمعنى الاختلاف الذي ذهب اليه ليس
بموجود في المعنى زيادة تاشير

الاحكام

المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال
فهو بالضرورة انسان من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت
يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل
او في سائر الازمنة انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع
الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف في اكثر النسخ لعلة فاسدة
ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب اشارة
الى تحقق الجزئيتين في الجهات ٥ وذلك ظ قوله وقولنا بعض ح ٥ يريد
ان ذلك الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام
بحسب الوصف واستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك
بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم
على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي الدوام المذكور ويكون مع
ذلك كليا والشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات
وكذلك في جانب السلب ٥ يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب
فان من غلب على وهمه ما تقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار
ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وبقي
الفصل ظ اشارة الى تلازم ذوات الجهة ٥ الموجهات منها ما يتلازم ومنها
ما يلي غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب
والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث يقابل هذه الطبقات
وهي هذه

طبقة الوجوب	وما يقابله	طبقة الامتناع	وما يقابله	طبقة الامكان الخاص	وما يقابله
بالضرورة يكون لا يمكن ان	ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون	بالضرورة لا يكون لا يمكن ان	ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون	يمكن ان يكون يمكن	يمكن ان لا يكون
لا يكون يمتنع ان لا يكون	لا يمتنع ان لا يكون	يكون يمتنع ان يكون	يمكن ان يكون لا يمتنع ان يكون		

والامكان

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية
بالمعنى الخاص واضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك
الواقعة في مقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين
من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه
والسوال الذي يعول به قوم ٥ السوال الذي ذكره مما استغلطه قوم
من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخبطوا باستعمال
احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك
بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان ضبطهم بما في دونه كفاية
وذلك ظ ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت
فيه وهي اثنان وعشرون ٥ المطلقة العامة ٥ الضرورية المطلقة
المشروطة بالذات ٥ اللادائمة ٥ والضرورية الذاتية الشاملة لهما
والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام ٥ وعلى الوجه الخاص
والمشروطة بالمحمول ٥ والتي بحسب وقت معين ٥ والتي بحسب وقت
غير معين ٥ الدائمة المحتملة للضرورية ٥ والدائمة اللاضرورية
المطلقة الخاصة ٥ اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة ٥ وباعتبار اللا دوام
الممكنة العامة ٥ والخاصة ٥ والتي هي اخص منهما ٥ والاستقبالية
المطلقة بحسب السور ٥ والضرورية بحسبه ٥ والممكنة بحسبه
المطلقة العرفية ٥ على الوجه العام ٥ وعلى الوجه الخاص وبه
تم النهج الرابع ويعقبه النهج الخامس والله اعلم
النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها اختلاف القضيتين قد يكون
لاختلاف احداهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب
والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من
سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب
فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من

حيث لا يكون الحكم في احدهما واما على ما يكون في الاخرى او بما يكون
فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف
بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق
والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان
هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما
يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف
وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما
في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق
والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف
والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما هما
لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقة
والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب
والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي
فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان
او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين
واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر هو كذلك في
نفس الامر بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس
الامر والتحقيق اباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل تجب بها
وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما تبين في
العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام
كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله وحتى
لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض
المكانات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيهم فيه قوله
وانما يكون التقابل في السلب والايجاب بيد ان من الجهة

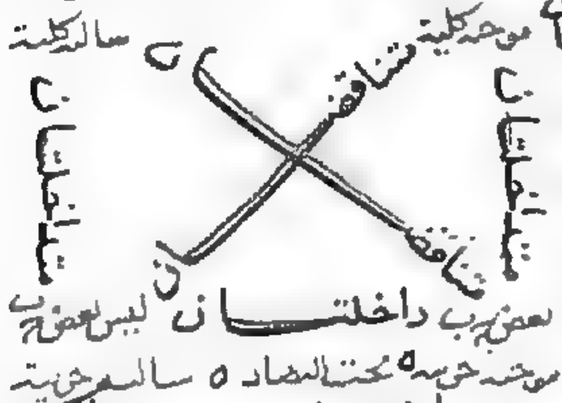
المذكورة

المذكورة في حد التناقض التي لذاتها يقتضي اقتسام الصدق والكذب
وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المحصورات ومع شرط آخر في
المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف
يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن
التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شيء واحد
وهو ان تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى
يكون اخراء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثابتة المشهورة
اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وما يشبههما يعني المقدم
والتالي وستة هي الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النمط الثالث
وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل
وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور
والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف
في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان
هذه الستة يرجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما
في قولنا الاسود جامع للبصر او مع السواد وليس بجامع اي ليس معه وفي
الجزء والكل كما في قولنا الرجل ليس باسود اي في سنه والرجل اسود اي في
لشرته يرجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في
قولنا زيد اب لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا
السيف قاطع اي بالقوة السيف ليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان
كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي
الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع
الى المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وح يتعلق
اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي يختلف
باختلافها هذه الامور يصلح لان يوضع ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض
باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يتعلق بحيث يتعلق بالحكم

نفسه من غير تخصيص احد جزئيه مثلا اذا قلت الشمس تجفف الثوب
الندي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا
لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا
تجفف الثوب الندي الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه
فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة اقول
تجويف الشمس الثوب مع البرودة غير مع عدمها حتى يصير المشروط
جزءا من احدهما كان يختلفا وبالجملة كان غير ما يتمثل به من الاسود
مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود
وجزءه وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي
ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل
بل يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث
تعلق الحكم غير اعتبارها من حيث تعلق باجزائه والمراد ههنا
اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية
ومناسبا لما في الكتاب قوله فان لم يكن القضية شخصية ٥
يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيف و مع
حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف
في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين
في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف
تلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب في مواد اخر كمواد
الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الا قتضاء لذاته والا لكان مقتضيا
في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط قد يحوج ٥ يريد ان ذوات
الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى زائدة على هذه التسعة على ما تحققها
قوله فليكن الموجبتان اولا ٥ يريد امتحان المحصورات المتناقضة
في المواد الثلاثة فاوردا امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة
الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان

والكاذب

والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفيات
والكميات ٥ جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا



تختلفا الكيفية متفقا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة
الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتان تحت التضاد
لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب
كما في تلك المادة بعينها ومتفقا الكيفية مختلفا الكمية وهما الواقعتان
في الطول سميناه متداخلين لدخول احدى في الاخرى ومختلفاهما معا وهما
المتقابلتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب
في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات زعم جمهور
المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم وغفلوا
عن شروط يختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة والحق
ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع
على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع
على الصدق قد تجتمع عليه ايضا اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت
المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق
يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم
قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا لما انطلق فهم حاول
محقق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هو الدائمة المخالفة في
الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية
هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية

لشتمل على الاول والثالث ويخلى عن الثاني والسلب لشتمل على الثاني
والثالث ويخلى عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السلبية
هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة
في الكيف ولا يجب ان يكون بعضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان
معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية
اما المطلقة فانما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية
فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا
بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف
الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها
وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظ ثم قال ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب عنه ب
وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج
ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر
وهو ان السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية انما يتطابقان
في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويتخالفان
في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف
فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا
لكان المطلقة العامة ناقض المطلقة العرفية وليس كذلك على ما سيجي
قوله واما المطلقة التي هي اخص قد ذكرنا ان الوجودي تارة
يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما
يفصل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري
فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يجب ان عنه ما هو
داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري
موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق
واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية

ذات

ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك
النقيض قضية واحدة على وجه لا يخل الحكم فيها عن احدى تلك
الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب وفي بعض النسخ
اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح
هو الاخير وحده لان نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض
لاحد من الوجوديين بل انما هو بعض الممكن الخاص ولعل السهو انما
وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقائض
باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا
اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا متممة فيها بالسلب
والايجاب لانهما في الكل والبعض لا يتداخلان ولتعذر وجودها
كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في
هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة قوله ونقيض
قولنا بعض ج ب وذلك ظ واعلم ان قولنا كل ج دائما ب اما
يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجابه على كل ج دائما والثاني
ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض
وسلبه عن الباقي دائمين قوله ولا تظنن يريد ان سلب
الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي
هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة
المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق
السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة
الوجودية التي بلا دوام هي غير السالبة الوجود بلا دوام قوله
فان اردنا ان نحد المطلقة الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره
قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على
انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطلها الشيخ
اراد ان يجعل لذلك محلا فتمسك بحملين اولاهما حمل المطلقة

على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون
هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص
مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص
والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله
فاذا اتفقنا على هذا كان هذا موضع بحث ونظر لانه ان اريد به
ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب
بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال
كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة
العرفية والخاصة كان ايضا باطلا لانهما مجتمعان على الصدق عند
كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية
فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة
والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات
بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة
وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا
بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه
لوجوب اتحاد الشرطين في طرفي النقيض كما مر وبهذا الاطلاق
يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص
من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي واللادائم المخالف لكنا
نكون اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي
وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله
ومع ذلك قد ذكرنا ان المحصلين اهل هذه الصناعة بين في تفسير الاطلاق
رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام
والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص والشيخ
اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه
الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات

بحسب

بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يؤخذ متناولا للخاص
ويكون عاما ويمكن ان يؤخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق
العام العرفي هو الذي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي
يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب يعني
ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد
يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر
مع انه يتناقض في جنسه ونقيضه وهو بعض العرفي العام مضافا
الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا يريد
ان الجمهور من المنطقيين لا يمكن لهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو
القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم
ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا
في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس
مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على
العرفي وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل
المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت
الحملة هذا هو الحملة الثانية لان مجمل المطلقات بحث يتناقض
وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان معينة من الماضي
او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله
لا يعم كل آحاده اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الاعتبار يقتضي
جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم
على جميعات زمان ما بانها كان جميعها ب وبان بعضها ليس ب
في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب
اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان
مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم

في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان
ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة
وهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك
النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة وهو مصلي
فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصلي فيه لانه يمكن ان يكونوا
مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان
معا كما ذكرنا، في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما
كان يمر قوله وقد قضى بهذا قوم يريد ان هذا مذهب قوم
في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد متوجه عليهم من وجهين احدهما
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا
عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب
الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب منعكس عندهم
الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا شيء الموضوع
على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد
ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة
اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه
الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون
الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك
كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات
في طبايعهم وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون
عنها ضرورة اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة قد مر ان الاطلاق
العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض هذه
الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية
هو تلك ايضا مضافة الى ضرورة موافقة وقد بينا ان المطلقة التي
بحسب الجبلة الاولى الا اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة

وصفية

وصفية مخالفة واذا كانت وجودية خاصة كان نقيضها تلك ايضا
مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية
الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب
الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة
الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان
خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان
الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفان متناقضتان حتى هذه
نقيضه لتلك وتلك نقيضه لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد
بين الضروريتين والحال في جمعها في قضية واحدة كالحال في الدوام
الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل
والفاظه هكذا الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون
بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة
يكون كل ج ب او بالضرورة لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب
ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاحتمال
بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب فدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر
في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات هذا رسم للعكس المستوي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع
محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول
بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي
لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع
لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو
قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة
اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا
واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط
بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما لاصل هذه القضية

وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له
فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو يصدق لصدق
العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط
الكذب فيه فمتروك لان استلزام صدق الملزوم لصدق
لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء
بعض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا
كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان
صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهل لعله وقع من ناسخيه
فان اكثر الكتب خالية عنها وكثير من المتاخرين لم يسهوا هذا وذكروا
قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدا
بريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا ينعكس
الا اذا كانت بحسب الحيثيتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء
الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه
عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من
قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة
ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة للتخصيص
بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها
اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المط
انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في
المتضادتين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التي يحتجون
بها هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين
عليها اولا بانها مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يتبين
في موضعه بانعكاس السالبة المطلقة الكلية وذلك دور وثانيا
بانها بينت بالخلف الذي بين بعد هذا عن ذكر القياسات الشرطية
ثم اورد حجة اخرى برهانا على ما سياتي ذكره واجابه من بعده بان

هذه

هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما
يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة
الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء
على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من
غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية
فهو قياس بين بنفسه انما نذكره تحريرا عن المادة في ذلك الموضع
لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك
وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا
د هو ج ود هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان
الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست
بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء
الذي يوصف ب ب بعينه في ذهننا ونسميه د وهو الذي حمل عليه
ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف ب ب فيكون
بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا ما في موضوع ومحمول بالفرض
والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصير
شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس
المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب
احدى الحيثيتين قوله واما الجواب عنها يشير الى عدم
انتاجها ههنا لان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شيء
من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل
انه مع في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك
حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انه ينعكس الى
قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان
وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا يمتنع
الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان

معافا لمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المط وقوله لا شيء من ج ب
الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هف واستحسنه
الشيخ فاقول انه لا يفيد المط الا اذا كانت النتيجة بعض ب لتنتج
عندما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما
يكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخلوا عنه
وح يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ
مطلقا ولا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذا ينتج
قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع
بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية الخاصة
تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين
الاخرين اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شيء
من ج ما دام ب ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب
ج ما دام والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وكان لا شيء
من ج ب ما دام ج هف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض
لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء
من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة
وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع
لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على
انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض
لا يفيد الا الانعكاس الموجب المطلق لها اما كون العكس ايضا
وصفية فيحتاج الى بيان ثم تبيينه بان نقول انا اذا قلنا بعض
ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج
فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف ب ويلزم منه ان ذلك

الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا ب وح فاذن بعض ما يوصف ب
موصوف بج في بعض اوقات اتصافه ب وح يتم الحجة واما اذا كان
العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول
الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء
عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون
ايضا بخلاف العكس الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي
الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان
دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما
او ضروريا وذلك لا يعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر
عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما لان بعض
ما هو ساكن يلزم ان يكون ساكنا لا بالارض فلاجل ذلك كان العكس
عرفيا عاما محتملا للضرورة والدوام وقال آخر بعد هذا العرفي العام
يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب
البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا
بل يحفظ احدهما وحدها اما الكمية وح يصير في الجهة عامة واما الجهة
وح يصير في الكمية جزئية اما الانعكاس وح يصير الى فلان الاصل يقتضي
امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم من ذلك ان الموصوف ب
حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج اما الحفاظ الجهة في البعض فلان
الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلوا عن الاتصاف به والا لكان اتصافها
ب ايضا دائما فكان لا دائما هف وانها قد يتصف ب في بعض اوقات
خلوها عن ج والا لكان دائم السلب عنها وكان لا دائما هف
وتلك الذات عند اتصافها ب يمتنع ان يتصف بج لا دائما ولكن ما دامت
موصوفة ب وهو المط واما الحفاظ العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل الا يكون اعم منها

فيكون شيء ما آخر يوصف ب ب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا
ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلا يحمل
ذلك لا يصح ان يسلب ح عن كل ما يوصف ب ب في ذلك الوجود بل عن
بعضه واما عن كله فيما يشتمل الوجود والضرورة وهو المعين في
العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات كثيرة لكون الجهة
ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية
في البعض ودائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة
ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة
احتمالات منها هي انه يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق
مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين فنقرر ان
نقول قولنا لا شيء من جسميات الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط
في ب ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما
يوصف به وجود ج كما ذكرنا وتمثلنا فيه بالكل الف وقد ذهب
بل نزعى صدق حكم العكس في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم يكن
ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون
بعض ج ب في ذلك الزمان وقد يكون لا شيء من جسميات ذلك
الزمان ب هف والكلام على نقائض المطلقات بهذا الوجه قد مر
فلا وجه لاعادته قوله واما الحجج المحدثة التي لهم الحجة
المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة
الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا
ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من
ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون
مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك بان
جعل المباين لب هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان يكون

في قولهم مباين المباين المضاف بفتح الياء على انه اسم المفعول والمضاف
اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر
وهو سهو فاعترض عليه بما ذكره وجه ان ورد هذه الحجة ما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة
كالتي بالمكان والتي بالجزء والتي بالسلب والمراد منها ههنا هي التي
بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم
مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شيء يجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشيء وهو المطلقة العامة ذاتي بيانه قوله واما الكلية
الموجبة اما الكلية الموجبة من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال
ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال
ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري
بل ينعكس جزئية للاولى ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون
ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات
الموضوع بالفعل وفي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ويصير
جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك
الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل
جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب
اليه الفاضل الشارح من جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في
الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي
الموجبان قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر
وذلك لان الحجة عامة غير مخصصة بالمطلقات التي لا من جنسها
بعض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة ينعكس الى المطلقة العامة
الجزئية الموجبة والا يصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية
وينعكس كيفيتها الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة
هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس

الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان
يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا
واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم يبين بعد حتى ان امامن الدور او
من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي هو نقيض صحته سالبة
دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب
اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية ينعكس كنفسها
فاذن كان عكسه ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه
ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة
العكس على التعيين لانه مبني على نقيض الحط المعين فكيف يفيد تعيين
الحط بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه فان كان اعم منه
واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده
مع الاطلاق فاقول المطلقات العرفية ينعكس مطلقة عامة وصفية
لما مر والعرفية الوجودية ينعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا
كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بج
لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المسلوب لب يقتضي دوام
الاتصاف ببه هف فاذن بعض ب الذي هو ج اما يوصف بج لا دائما
بل في بعض اوقات اتصافه ب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف اثرا بل انما
يعطيها اللمية ولذلك لم ينتبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد
التنبه فقد يمكن ان ينتبه بالخلف قوله واما الجزئية السالبة
يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق
موجبة كلية صرورية لا سالبة جزئية ومثل يصدق قولنا كل ضاحك
بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة
الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفصل وغيره

ان

ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها ينعكس
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما
حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج وب المتعاندتين في وقتين
مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام
موصوفا ب لا دائما اشارة الى عكس الضروريات اما السالبة الكلية
اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض الحط وكان موجبة جزئية محكمة
عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ج ب وكان انعكاسها
مما لم يتبين بعد فلم يمكن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله
وفرض ذلك وانما يكون له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من
فرض وجوده مع ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة
عامة مناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب
الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم
الخلف وهو معنى قوله بل يصدق معه ج ثم رجع الى الحط وقال
فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى الى ج والمؤدي الى المحال محال
وهو المراد من قوله فما ادى اليه ج وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان
انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم
الى تخيل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية الخ اي انها ينعكس
جزئية موجبة مطلقة عامة مثل ما مر في المطلقات بل وصفية
لوجوب كون المحمول لازما للذات الموصوف وهو اخص من المطلقة العامة
وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها ينعكس كنفسها ضرورية والشيخ
اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها ينعكس جزئية موجبة مثل ما مر
في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية
وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا
محالا فيه فلا نصدقه اي محالا لبيان العكس ضروري وهو انهم

يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان
كان فهو المط والا فلينعكس العكس من حيث اخرى الى غير ضروري لان
الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان
ينعكس الى الضروري وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف
وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري
وهو ليس بين ولا يحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان
الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المط الذي هو ابطال مذهبهم
فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة
وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض
المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت برهان
الخ اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه
برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمنافي لكونه اخص منه في نفس
الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في
احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل
في الوجود كما فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف
وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي
اثبت له الانسانية بالضرورة ان الكاتب ما لم يكن كاتبا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان قوله
والسالبة الجزئية وذلك اشارة الى عكس الممكنات
ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان
ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن
ان يكون ناما من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته
ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة ورد
الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ

جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا
من الموضوع في العكس ويصير العكس في بعض ما هو نائم من جهة ما هو
نائم يمكن ان يكون حيوانا فح يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة
ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان
هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس القضية
في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة
يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل اشارة
الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها ينعكس جزئية
لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا
بانها لا ينعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء
الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها
انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية
وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا ينعكس ممكنة
خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم
يدعون للسلب اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل ظاهر
غني عن الشرح النوع السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق
بها ونحوه لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في
بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث
يتعلق بالقضايا المفردة مقدم على البحث عن صور الاقيسة الموافقة
من القضايا ومواد هافقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال
موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يحمل فان الحمل يشبه التصديق
من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس بحكم القضية قوله
اصناف القضايا المستعملة في ما بين قوم عن جرى مجرى
القانون مستعملة الاستقراآت والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية
اما ان تقتضي تصديقا او تأثرا عن التصديق او لا تقتضي احدهما

والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان
يكون بسبب او لما يشبه السبب وما يكون بسبب فهو المسلمات
وما يكون لما يشبه السبب فهو المشهورات بغير ها وغير الجازم هو
المظنونات وما منها هو المشهورات في ادنى الرأي والمقبولات من
وجه وما يقتضي تأثيرا غير التصديقي فهو المخيلات وما لا يقتضي
تصديقا ولا تأثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات
اما معتقدات او ماخوذات ٥ وذلك لان السبب اما ان يكون
ملقا بنفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات ٥ وذلك لان
الحكم اما ان اعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان
مطابقا قطعيا فالواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر
فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات وذلك لان
العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج
والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه
على الحكم وينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا فالاول هو المشاهدات
والثاني لا يخ اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون
وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو
الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة
وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج
فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام
وظاهر كلام الشيخ يقتضي ان حصرها في اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج
العقل فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها
ما يستعمل فيه الحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج
فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما حسي وهو المجربات وما معها
من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا

التي

التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي
واعلم ان هذه التقسيمات ليست بنائية فان الاقسام قد تتداخل
باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا
قوله فلنبدأ بتعريف الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا
اخذ مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب
في نفسه الذي لا يتغير فهو الذي يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته
فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة ام لم يكن
والعلة قد يكون هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها
والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور
اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية
التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح
لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم
الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما النقصان للغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما التنبيه لفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كما يكون
لبعض العوام على ما قال قوله واما المشاهدات فهذه ثلثة اصناف
احدها ما يحس بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما يحس
بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس
الظاهر والثالث ما يحس بقوة سوى الاولى وهي كشعورنا بارادتنا
وافعال ارادتنا والاحكام الحسية جميعها اجزاؤها من الحس لا يفيد
الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاد
العقل من الاحساس بمشاهدات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو
مجرى مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات فالمجربات تحتاج
الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك
القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقا
فلا بد له من سبب فيعلم ولا شك ان هناك سببا

فهي القضايا التي موضوعها العقل الصريح لذاته ولغريزته
لا السبب بحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق
التصور بحدودها على وجه التصور والقطانة للتركيب ومن
فيه توقف الاعلى وجه التصور الحدود ومنها ما يرجع
ما هو جلي للكل لانه واضح تصور حدوده وافتقر الى تامل خفي في تصور حدوده فاذا تنبه
التصور التنبه التصديق وهذا القسم لا يتوقف على الادنى
المشتعلة الناقدة في التصور

فهي الحسيات وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق
بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة
وحكمنا ان النار حارة وكقضايا الاعتبارية المشاهدة
وغضبنا وانا نشعر بارادتنا وافعال ارادتنا

فهي قضايا واحكام يقع مشاهدات تتعاقب
مع ذكر ما ذكرناها منا كدمها عقد قوي
لا شك فيها وليس على المنطقي ان يطلب السبب
في ذلك بعد ان لا شك في وجوده وقوعا وحسب
التجربة قضايا حدسية ودعاوى وحسب قضاياها اكثريا
ولا يخ عن قوة قياسية خفية بخلاف المشاهدات
وهذا مثل حكمنا ان الذهب بالحشب موجود وانما نعتقد
التجربة ان المس لون الشيء بالانتقاص وينضاف
اليه احوال اخر فيتحقق التجربة

شرح الشفاء

وان لم يعرف مهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف
مهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة يقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة
قد يكون كلية وذلك عند ما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه
اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز
اللاوقوع وقد يكون حكما واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند
اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر
الذي لم يتول التجربة لستاذه وليس على المنطقي ان يطلب السبب
في ذلك بعد ان لا شك في وجوده وانما ذلك على الفلسفي الناظر
في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما الى قوله وايضا
المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه
او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما
يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة
وذلك كمن شاهد ان كل مولود ولد في الزنج فهو اسود وله ان يحكم كذلك
وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق
بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل
ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه
مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى
المجربات هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار
المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية
غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف
عليها بالحدس من لا يا التفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط

الثالث

الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة
السبب فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا
والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب
اختلاف العلل في مهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس
الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد
في المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة الشهادات قد يكون
قوية وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين
وزوال الاحتمال الموثوق لعدم مواطاة الشهداء وامتناع
اجتماعهم على الكذب وبعض الطائفة من نقلة الحديث ذهبوا
الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم
واعلم ان المتواترات تشتمل ايضا على تكرار وقياس الا ان الحاصل
بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر
التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات
لا تقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي مبدؤها
قياساتها فهي تسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان
نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى
ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف
ذلك العدد قوله فقد استقصينا كما ان المعتبر في الواجب
قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون
الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولى باعتبار ومشهور
باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل
الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم
بالاوليات من غير توقف ولا تحكم بها بل انما يحكم منها بما يشتمل
على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها
دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة

عظيمة والكل لا يستضعر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال
والشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان
لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي
فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء
حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه
مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى
بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعترف
بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية
ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا
الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه
الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضايفات
والمتضادات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون
مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند
الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التنجيم محال
وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما يقتضيها
المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد
تتقابل المشهورات كقولنا الحسن الخفي موثر باعتبار وموثر
الشهداء موثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية احكام
الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها وربما تعقلها
كانت مما يجري مجرى المحسوسات مشهورة الوضوح بحيث لا يكاد
يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم
باحكام محض المحسوسات فهي كاذبة تكذبه العقل فيها وتاتي
بمقدمات لا منازعة فيها بينهما وتوافقها على صورة مقبولة عندهما
فينتج ما يناقض حكم الوهم وكان الوهم في الامتناع عن
قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتالي للعقل المقتضي اياها

لذاتها

لذاتها واما مثال احكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة
وتلك المعقولات اما امور خوتية هي مبادي المحسوسات واما امور
كلية لعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات
واعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه
كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات
كذلك او على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل
محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء
فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة يجب خلاء
قوله ولا يكاد هاهنا لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا
ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهو قوله
على ان ما يدفعه الوهم يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه تطابق
وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانها اقرب الى المحسوسات
واوقع في ضمائر الجمهور قوله واما الماخوذات هي اما ان يقبل
ويحكم بها واما ان لا يقبل ويحكم بها لغرض ما والاول مقبولات
اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن
رئيس كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرائع
والسنن او عن حكيم كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن
شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب
الى مقبول عنه كامثال السائرة وقيل الماخوذات اما ممن هو على
مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي المشهورات
في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي المواضعات والمجادلات
والاخيران هما التقريريات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات
فقد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين
على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته كاعتقاد المقلد
وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي

يترجح فيها احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز طرف الآخر
جميعا فيطلق تارة على الآخر من هذه الاقسام وحده وهو المسمى
بالظن الطرف فالمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل
لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية
تصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون
شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون
غير ذلك فالاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي والثاني
هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان معرفان باعتبار غيرهما يعتبر
في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من
حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث
وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنونات المطلق ويدخل
فيه التجربيات الاكثرية وما ناسبها من المتواترات والحدسيات
اعني غير اليقينية منهما وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول
قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله
بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يتقابل
حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل
الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهرا خائف فانه
مظنون من حيث انه يتكلم الخصوم فيؤكد اثبات تكلمه معهم
كونه ذلك جهرا ويقتضيه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم
جهرا اذ لو كان خائفا لاخفى كلامه وامثلته واما المشبهات
التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية
ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب
جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف
او العارضة له من خارج كالاعراب واما المركب في تركيبه الذي

يمكن ان يحمل على معنيين او في وجوه التركيب وعدمه فيظن
المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة
احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد
وقسمه الى الظاهر كالعين او خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب
التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب حذف
العوارض التي لولاها لم يحسن في لما كان مشتبها كقولك غلام حسن
بالسكونين فان الغلام قد يكون يمكن ان يكون مضافا الى حسن
ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر عند التحريك
والى ما لا يتغير كذلك كما هو بحسب دلالة الصلات وثالثها
ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة
المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام
واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يكون في المغالطات
سبعة وينقسم الى ما يتعلق القضايا المفردة والى ما يتعلق بالموجهة
والاول ثلثة احدها ايهام العكس كقولنا كل ابيض لا لان الثلج
ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه
موجودا بالقوة وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو
يكون بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه
بدله فمثال ما يؤخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم
مكلف لان الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يؤخذ
عارض المحمول بدله قوله السفسطائي ذو زينة لان زينة السفسطائي وتعرضه
لمزينة السفسطائي ان يتزين فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل
العرض اذا اشبه المزين بالذات من جهة التزين الحاصل منهما
والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها
هي المتعلقة بالمواد وهي جميع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس
بعلة علة والصادق على الخطأ وسوء التركيب وسيجيء ذكرها

قوله وبالجملة كلا تشير الى السبب الجامع لجميع اسباب
الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله
واما المتخيلات الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك
قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يتخيلونه
وعما يزدرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولا جبلة
ما نفسا الاستعارة والحروب وعند الاسماع والاستعطاف
وغيرها في التخييل اما تقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو الجودة
هيأته واما تقتضيه المعنى فقط وهو الفوز صدقا او شهرته
واما تقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب
تحريك النفس فيه هو الهيأت الخارجة عن التصديق والمحاكاة
الحسنة قد يكون مجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد
يكون بتقبيحه قوله يقول ان اسم التسليم غير التسليم بانه
حال القضية من حيث الوضع وضعا وهذا الوضع هو المعنى
الاعم من التسليم كما ذكرنا في اول الكتاب فظهر حينئذ ان
على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم
المجهول والتسليم هو تسليم شخص ما المنتج الناتج وقد التركيب
الثاني الذي اسماه التركيب الاول للقضايا والثاني لما يركب
عنها ولا تكون في حكمها وهي الحجج الثاني الى القياس والاستقراء
والتمثيل كل حجة فهي اما يتألف من قضايا او ينتهي الى مطلوب
يستحصل بها ولا يمكن ان تكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل
او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة
بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم
مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما
معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما
اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في باب

الجدلي

الرأي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة
وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي يكون بحسب
باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار
مبادي الجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل هي محتاجة
الى بيان محكم يكون بها مستحقة اما للقبول والتسليم او الرد والمنع
وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار
الثاني الى كونها مقبولة مسلمة باعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب
بحجة فهي اما شيء لا مرجع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجع
اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء
هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوا
من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للآخر
فذلك التناسب قد يكون اما باشتمال احدهما على الآخر
او لغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخ اما ان يكون الحجة
هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء
وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبان
وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة
الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس
المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة
برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل
اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري مجرى القياس في افادة
اليقين وجامع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق الاستقراء
ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء
الذي يستوي في الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين
والذي يدعى فيه الاستيفاء فيوجد على انه مستوفى بحسب
الشهرة وقد يقع في الجدل وما عداهما مما يحتمل ان يشتمل على

اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل
ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات ومامع التمثيل كالقياس
الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل
بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر مامع الاستقراء
بالاستقراء التام وهو قسم من التمثيل مما يستعمله الجدليون
وهو التمثيل بمعنى قوله واما الاستقراء القياس والاستقراء
مختلفان متساويان الاصغر والاوسط فالقياس ان يقول كل
انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل
فالحكم فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر
تام وغير ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي يسميه
الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة
وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع ايراد النقض وما في الكتاب
ظ قوله واما التمثيل فبعض المتكلمين والفقهاء يستعملون
التمثيل اما المتكلمون فنحو مثل قولهم السماء محدث لكونه
متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا
والسماء غائبا والمتشكل معنى جامعا والمحدث حكما والاشبه
في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في
الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا
السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت الحكم
من جهة الكبرى وارد وانواع التمثيل ما خلا عن الجامع
ثم ما اشتمل على جامع عدمي وجودها ما كان الجامع فيه
علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو
التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما
علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في
ثبوت الحكم في الفرع نازع وتارة بالتقسيم والسبر

ومامع التمثيل صح

وهو

وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه
كذا وكذا ثم يبين فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا
بكونه متشكلا فيعلل به وهو مبطل لكون او لا بكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثابت
فافوقها عما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد التعدي اصلا لان الجامع
ربما يكون علة الحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما
انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني
وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع
كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع
استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا
والمنح منه بسرعة برهانا قوله واما القياس القياس
قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك
القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني
للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه
في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية
المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من
اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما
كما سيصرح الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه
لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا
والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما
في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا
كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها
وقوله لذاته يفيد انها لا يستلزم القول الآخر لاضمام قول
لم يصرح به او لكون بعضها في حق قول آخر بل لكونها تلك
الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمام

قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول
لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن
محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون
الثاني منهما في قوة الممكن ليس بقديم وقد زاد في هذا الحد
قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد
التعيين ان في قولنا الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان
وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه
موضوعا مع انه يلزم عنها قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر
وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض
المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة
بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه
يلزم من الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك
فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا
وبين ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله وانما اوردت
القضايا واكثرها وانما قال واكثرها هذه التي يسمى مقدمة الذاتية
التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد
تجري مجرى الحشو ولا تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد
التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع
ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل
الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود البيت
المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع البنية بينها اشارة
خاصة الى القياس ثم المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف
اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات
لانهم لما يشبهوا الشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم

الاول

الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسمة بالشرطيات
لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى
الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات
والاستثنائيات وما في الفصل اشارة خاصة الى القياس الاقتراني
هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ط والاوسط سمي
اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها تتبين الحكم باحدهما
على الآخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب
الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه
كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد
ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج
ا مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد
من احديهما وحدا تاما من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة
والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان
والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم يحترز قال واجيب عن هذا
بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان
وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن
المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن
مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم للحيوان
بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء
والجزء سابق في الوجود فكيف يقوم الفصل وايضا يلزم منه ان
يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء
الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وتشنيع في تجميع ذلك على الشيخ
ثم قال ينبغي ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس
هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون محمولا ايضا على غيره والذي
يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول

الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو
لج فا مساو لمساو لج فقد وضعنا المقول في القضية الثالثة
ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حربية
فزيد مقتول بآلة حربية فهذه القضية هي القضية الاولى
الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه
ثم لا يخ اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف وبين مفهوم
المقتول بآلة حربية تغاير تقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر
او لا يكون بينهما تغاير بل بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء
واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف
آلة حربية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول
بالسيف هو المقتول بآلة حربية ينتج ما ذكرناه وعلى التقدير
الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول
بالآلة حربية الذي ظننا انه سحر هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف
الذي ظننا انه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان
الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء
هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه
المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يناسب
الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك
الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل
ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن
اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس
غير الحيوان الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير
ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط
فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان
عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء

وان

وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليحصل فالثاني ليس
بما هو ذا مع شيء وان جاز ان يؤخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول
على الانسان ليس بعام ولا خاص ولا يمكن حمله على زيد كما امكن
حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس عام
مركب من المعنى الاول ومن معنى العموم العارض له فلا يحمل من حيث
هو جنس على شيء فيما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصير
جنسا وبين ما عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني
وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب لكن ينبغي ان يفهم من
المحمول على الانسان شرطا ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط
بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه
فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول
على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان
هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا
الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق
فيه اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية المنتجة فنقول قسموها
الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاحدى جهات القسمة
الاشكال الثلاثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم
يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك
اعتذروا بالضرورة ان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك
لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في
مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم
بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل
الاول ووجه بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا

هو

فليس بشيء

حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين
الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين
فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبيعي يغير العكس عن ذلك كقولنا الجسم
منقسم والنار ليست بمرتبة فان عكسهما ليس بمقبول عند
الطبع ذلك القبول وامثالهما انها تختص بالوقوع في شكل
من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك
الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء
لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يرتد بقلب المقدمات الى
الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب
التي لا يرتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا
واعلم ان القياس ينقسم الى كامل وغير كامل والكامل في الحمليات
هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب
العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما
يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن
ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين
ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس
لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور
وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة
ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول قوله هذا الشكل من شرطه
اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات
الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج
ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات
في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت له ضروب من المختلطات
عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل

شرائط

شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم
فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم
الموجبة او يكون سالبته يلزمها موجبة اما مساوية كالموجبة
الوجودية اللادائمة لسالبتها واعم منها كالموجبة اللاضرورية
لسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج لقوة تلك الموجبات
ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على
ما كان ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل
لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل
وقد حكى الشيخ ههنا بانه قال ودخل الاصغر في الاوسط بالفعل
واعلم ان هذا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي
يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا بذاته بل بالغير وقد اعتبر
هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب
في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط
محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين
او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب
والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول
الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم يقع على
ما يخرج من الاوسط ام لا وان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما
خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط
يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعموم جميع
ما دخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه
الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا وان كلا الامرين محتمل

كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يعم الناطق ولا يقع على
الناطق وهما داخلان فيه فقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة
في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط
كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط
بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله
وقرائن القياس بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب
الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة
عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجاب
او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن
القياسية اربع والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما
واذا كانت الصغريات موجهة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها
كانت القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الانتاج
في هذا الشكل لما سيذكره قوله فاذا كان كل ج هو ب
هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة
واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت ه وهذان الضربان
صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما
الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية
فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله
وذلك اذا كان كل ج ب معناه ان انتاج هذه القرائن وكون
النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان
الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات
الفعلية موجبة كانت او سالبة بل هما موجبة وفعلية اما اذا كانت
الصغرى بالامكان فليس احدى الحكمين من الاوسط الى الاصغر
بينا بل انما تستبان بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل
ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة

اذا

اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها اما ان يأتلف مع
كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى
ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة
المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين
الاخريين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء
ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات
لمية قوله لكنه ان كان الحكم على ب هذا بيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يحكم بسهولة
ان ما هو ممكن ان يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا
الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن
هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون
ما يمكن ان يكون امتلاخرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط
الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون الحيث ذلك الفرض
ثم اذا فرض من اخرى انه موجود افقد سقط الامكان الثاني ايضا
فكان ج بالوجود من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير
لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ب والوجه في ان هذا
الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه انما يحصل
فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولى
في الاذهان عكس النقيض الى قولنا وكل ما يمتنع ان يكون ممكنا فهو
ممكن وهو المطلوب لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان ه وهذا
بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج
ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين
ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج
مطلقا لان الحكم على الاصغر بما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط
بالفعل وهو ما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب

لام

بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون
كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل
كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق
فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ
وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي
يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل
على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن
قد يقع على ما يخرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج
الى الفعل بل هو بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن
ان يكتب مدلول الامكان ثم اذا قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم
ينتج فزيد مباشر القلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر
القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل
للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا
الكتاب واما ان يحمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة
ويحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق
العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون
مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة
هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه
اخر قوله فان كان كل ب ا وهذا بيان للاختلاط الثالث وهو
الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا فالشيخ بين انه لا ينتج ضروريا كما لا ينتج
فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة
ضرورية كما مر وكلما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضروريا والاوسط في هذا

القياس

القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به
وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات
الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان
كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما
او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة
فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان يكون تابعة للكبرى
كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون
وصفيه وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصل من
ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلاف فهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة
فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص
كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو
انا اذا حكمنا على كل ب ا حكما بانه ا وليس ان نرادنا ان ذلك
الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب
كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب
ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق ان يكون
ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل
ب كما يتناوله بوجه التنه وج يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا
للحكم على ب وذلك لان كل ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم
الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف ب دائما من غير ضرورة
ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري
ويكون للقسم الثاني حكم مخالف مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا
على كل ما هو ب بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان
فلا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بوجود
حكم كلي دائم غير ضروري وانما ينفع الاحتمال المؤدي الى هذا الا

شكال

في باب خلط الممكن بالضروري بالعكاس قولنا كل ما ليس بضروري
بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبها الى قولنا كل
ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضم على طريق عكس
النقيض فلم يمكن الصغرى اذا كانت ايضا ان الصغرى السالبة
اذا استلزمت موجبة ينتج فانها تنتج ايضا ما ينتج الموجبة لقوتها
وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك
كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل
والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات
الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه
حسن قال واما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح ذلك قوله
فيكون اذن النتيجة في كيفيتها ذهب قوم من المنطقيين الى ان
نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة
جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري
كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي
تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين
احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى عرضية
فان النتيجة يكون في الفصل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني
سيجي ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة
عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان
كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقوله
الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى الى
قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ط وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية عرفية مطلقة لما من الظاهر
الكلام يقتضي عطف ذلك الحكم بلفظة او على ما قبله اي على ما استثنا
مما لا تكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما سبق فان النتيجة

هذا م

ههنا

ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في
النتيجة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه قد وقع في سياق الكلام
تقديم وتاخير من سهو ناسخه قال وتقرير الكلام هكذا لكن
الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز
ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة
والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة
منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة
موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف ويقول فيكون اذن
النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء يذكره وهو ما
اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجي بيانه وعلى
هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما وهذا ما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد
من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون
نظم الكلام بعينه على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية
الا في شيء يذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى
مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثنا والثاني وبريد
بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر ايضا عن العرفية
بهذه العبارة في النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل
المطلقة بعضا من جنسها كانت الجملة فيه ان نجعل المطلقة اخص
مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في
شيء يذكره استثنا عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقرير

آخره

الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا ينتج مع الصغرى
الضرورية لما تذكره ولنستقيم الكلام على هذا التقرير ايضا فالتعسف
فيه اقل مما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شيء
من موضع والحاق بموضع آخر ليستغنى فيه عنهما نوع من التاويل
والى زيادة الواو في قوله والا في شيء تذكره والله اعلم بحقيقة
الحال قوله بل في الكيفية اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من
ان النتيجة تتبع احسن المقدمتين في كل شيء بل انما يتبعه في الكيفية
والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو
انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع
الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان يقول كل
فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان
الكبرى بمعنى دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه
بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان
دائما للوصف فيلزم منه الدوام وصف الاوسط ايضا بحسب
ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما
للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم
دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هف فظهر ان الكبرى
في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف
لا يكون دائما له والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه
متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف
له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منها قياس
صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التالف ليس بقياس
هو وقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه
قول الشيخ حيث قال لان الكبرى تكون الحادثة مستقيم ايضا على

كان فيما م

وجه

وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قيل الكبرى على انها صادقة
ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه
بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب التصاير وهو ان التعليل
سببي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي
يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام
في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما
فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس
وذلك لان هذا التقرير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة
والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى المقدمتين
فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس ينتج قوله بل يجب
ان يكون الكبرى اعم اي اذا كان الكبرى عرفية مطلقة محتملة
للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام
ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاقتران من ضرورية ودائمة
ينتج دائمة قال الشيخ وح فان سببها يكون ضرورية لانه لم يعتبر
ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة
ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية
بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة
بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة
تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق
بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة
لا يكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين
سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا
وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما
فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة

يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون
النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة الكبرى وان كانت
تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها
ترجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها
فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان
قوله الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل ان هذا الشكل لا ينتج
مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان
في الحيوانية عليهما وسلب الحجر عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على
الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب
عنهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء
المتباينة وغير المتباينة قد يشتركان في ان يحمل عليها او يسلب عنهما
جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح
حملهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد
حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف
بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو
اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف
قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم
من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف
كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل
في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول
الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر
وبعض الاكبر ولا نعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فانه
لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على
الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه
لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه

واذا تقررت

واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا
الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف
في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن
الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف
فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فبما بينه قوله وذلك لان
الشيء الواحد الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيئا كالساكن
يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال
الانسان ساكن والانسان ليس بساكن والشيآن المحمول احدهما
على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما
ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان
ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن والحيوان
ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى
الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن او جزئيات شيء من
محمول احدهما على الآخر كل واحد من الناس وكل واحد من
الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا
عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذين
الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك
بان يقال الانسان ساكن ولا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب
ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب
وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات
بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد
نحو زيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر بنحو سن كهذا الانسان
وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل
على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به كالقايلون
بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان

كن

كل او يقال كل واحد من الناس ساكن او على الممكن او يقال
الفرس ليس بساكن

الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني
على ان سوالب المطلقات ينعكس وتارة بالخلف وهو قولهم
في اقتران كل ج ب ولا شيء من ب ا لم يصدق لا شيء من ج ا
فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضم ذلك الى الكبرى ينتج من الاول
ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات
تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا ينعكس سوالبها وانها لا يتناقض
في حبسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في
هذا الشكل ٥ نقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات
الكيفية بشرط ان يكون السالبة بحيث ينعكس او يكون لها نقيض
من ايها فالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية
والضروريات فانها تنتج بسيطة ومختلطة وكذلك يختلط المطلق
العام والوجودي الضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط
اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص
وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة
مطلقة فانما ينتجان بانضمام كون السالبة غير منعكسة كما ذكره
من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة ٥ هذا بحسب الظاهر
نعم وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس
السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل
الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون
هناك تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المتالف من ضرورية
وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة
قوله والضرب الاول منها باعتبار الشرطين المذكورين اعني
اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة
اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا يفرق الا
بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا يفرق الا بموجبتين

كلية

كلية وجزئية وهي غير بينة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب
الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة
في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين
الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
لينتجا عكس المط من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة
ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول
ثم قال فان كانت مطلقة فانما ينعكس الى مطلق من المطلق
اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية
عامة لانها ينعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين
الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس
لان السالبة الجزئية لا ينعكس والموجبة الكلية ينعكس جزئية
ولا قياس عن جزئيتين ففرغ في بيانه الى الخلف والاقتراض اما
الخلف فبان اضاف بعض النتيجة الى الكبرى فانتجتا نقيض
الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان
غير متنافيتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا
واما الاقتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د
فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د
والقضية الاولى جهتها يكون جهة صغرى القياس لانها هي فان
الحال لم تتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع
وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل
الاسم لا يؤثر المعدلة فيحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى
القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة
في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف
على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة

تعيينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول
ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل
ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على
هيئة قياسية لان الاشتباه يعرض الاذهان من جهة تعيين
الموضوع في القضية الاولى لافادة شيء لم يكن معلوما يراد
ان يعلم بهذا القياس والاقتران يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية
يحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول
للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن لما فرغ من
بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات البسيطة
ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين
ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد
بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات
الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله
وان كان من الجنس الذي في بعض النسخ او بالاقتران فانتج
ولكن النتيجة هي التي عرفها في الشكل الاول واما الاختلاط
من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخ اما ان يكون المطلقة
سالبة او موجبة والاول لا يخ اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى
فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها ينتج ممكنة عامة سواء كانت
الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثال
كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
العام او بالوجود وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة
لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه
وهو المط او بالخلف بان نقول لو لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان

العام

العام فبعض ج ا بالض ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هف
وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف
بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها ينافض الكبرى كما مر ذكره في
الشكل الاول واما الاقتران على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان
بها اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الا
ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يجعل الاقتران على
ما فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين
كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما كانت
الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة منعكسة موجبة
وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجي بعد هذا الكلام قوله
وان لم يكن سالبة بل موجبة معناه وان لم يكن الكبرى
سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك
التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما
قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق
لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة
والكبرى ينعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق
وكل ا ب بالامكان وكل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب
بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء
من ج ا بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست
الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع
التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان
اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالض بكل واحد من المقدمتين
لا ينتج ما ينافض الاخرى ولذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقترانية

قوله

وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية
السالبة بالكبرى الممكنة تنتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة
وبعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى
عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة
ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين وهما يبين فساده
قوله نعم ما من انا نقول لا واحد من الكاتب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا
وكل فرس ناهق بالامكان ولا نقول بعض الكاتب بالامكان فرس
واما التفصيل الذي باستثناء الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون
المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان ح
الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ح فيكون فيه وجوب او
لا يكون والاخرى في كون ما هو ح دائما ما دام موصوفا بذلك معناه
كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه
اي يكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية
يعني ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن
محتملة فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية
لوجوب تباين الوصفين ولكن يشترط ان يكون الكبرى هي العرفية
ومثاله على تقدير كون الكاتب جالسين ما داموا كاتبين وخلوا
الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات بخلوهم الجالس قد لا يحرك
يده اي في بعض اوقات خلوه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته
فصح ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات خلوه واما ان
قلنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع
اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي
وصفا آخر وقد يخلوا عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي
يستلزم ما قد يخلوا عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه
فليس كذلك لاحتمال استلزام الوصف الآخر او تنافي ما قد يجتمع

مع

مع انفكاك الاول عنه او اجتماع منافيه به واعلم ان هذا
التفصيل انما هو من باب اختلاط المختلطات المختلفة وقد
استثناه من باب اختلاط المطلقات والممكنات وهذا شرح ما في
الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان
مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف
ينتج شرطيتين اح وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا
قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام
نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى
يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه
عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان
بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى يقتضي
جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان
الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في
الصغرى فانها لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا
ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء
من الكاتب بنائم ما دام كاتبا فكل انسان نائم بالامكان فلا ينتجان
سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان
يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا
هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند
الموصوف بها والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن
اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه
بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه دائما
واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والمطلق على الصدق
حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم
من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين

المطلقات

الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج
المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس
وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة
وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شيء
من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى
وجودية عرفية فانها ينتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت
وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة مناقض هذه الكبرى بمثل ما مر
في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن
ان يصدق قولنا بعض ج ب دائما مع قولنا كل ا ب ولا شيء من ا ب
ما دام ا لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو
قولنا لا شيء من ج ب مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله
ويجب ان يقيس اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير
ضرورية فانه ينتج وسن بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة
اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج
ايضا ولكن سن بالخلف دون العكس قوله بعد ان تعلم
معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي
بين جزئي المط وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان
في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف
فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاختلاف فلانك تعلم انه اذا
كان الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كل ا بايجاب غير ضروري
او سلب غير ضروري حين يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة
وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة انما يكون كل ج آ
وبعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما
في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج
ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في

ح م

قولنا

قولنا كل انسان او بعض الحيوانات ساكن لا بالضرورة كل فلك متحرك
بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات
ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان
لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا
التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري
مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم انتاج هذا الخلط
زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه قوله الشكل الثالث
الشرط في كون قرائن هذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي كون سالبة
تلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان
ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لا في الاوسط
منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان
مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يحمل ان
الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق
وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والجراحي والشرط الثاني
ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لان يتحد مورد الحكمين
من الاوسط فتتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فيما ان كانتا
جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في
المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فلا يختلف
كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان
الا في ست قرائن من اثنتي عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة
الكلية يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة
الجزئية تصدق بالكليتين بالعكس منها فيكون الجميع ستة
ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل
ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقيا

الاكبر كالناطق ولا مباينة كالفرس الا للقدر الذي كان ملازما
للاوسط منه وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة فلذلك
قال الشيخ فلزم ان نكون بعضه ناطقا ما ان نعكس الصغرى
لا يصير بعيدا الارتداد الى الشكل الاول كاملا بليا وليس
فاجعل هذا كله معيارا اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد
الى الشكل الاول لان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود
في الصغرى كما ان التالي خالفه بوضع الحدود في الكبرى وكلما كانت
الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ازيد الاقتران الى
الاول ولو ان الشيخ قال فلزم جعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية
لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها ينعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد
الى الاول ثم ينعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ب ا فبعض
ج ا لان الكبرى ينعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس
الى بعض ج ا وله واعلم ان العمدة جهات المقدمات فقد يبقى
في نتائجها كما هي وقد لا يبقى والباقية قد يكون ضروريا الاتفاق
وقد لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة
عامتين في الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى لا لكون الصغرى
ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة
بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة
ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى مطلقة
وضرورية ايضا في هذا الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا بالاتفاق
بل لان الكبرى من جهة تلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية
لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات

التي

التي تتعين في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك اما يكون للكبرى اما قيما
بين بعكس صغراه فقط واما قيما بين بعكس الاستنتاج بعكس الكبرى
فلا يمكن بيان جهة الصحة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة
وربما لا يبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض اي
يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون بما ينتج
الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك
بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل
قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل
على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها
تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج وتكون الجهة جهة
صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية
ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى
قوله والذين يجعلون الحكم الظاهر لون من المنطقيين يجعلون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما
وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج
الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة
وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها
لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية
كما في هذا الضرب الذي تكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية
لا يصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل
الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا
البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بينا
قوله وقد بقي بالاعتبار العكس مقيدين خمسة ضروب من الستة

المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وتقرير الضرب والحد وهو الذي
صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين
بذلك لان الصغرى ينعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين
والكبرى لا ينعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض
اما الخلف فكما ذكرنا وقد يمكن ان يبين بسائر الضروب ايضا
وهو بان الصغرى سلب الشيء ابدا ينتج ما نقيضا او نقيضا نقيض
الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال
باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قطعا فيكون
قرانه لما قرع من بيان احكام الشكل عدم ضروبه والترتيب الذي
ذكره بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور وفي
يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية بجعل ما في الضروب ما يجعله
الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل
الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا يناقض الكبرى
العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب
يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية
بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان وما باشر القلم ما دام
كاتبا ولا نقول بعض اليقظان ما باشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض
اوقات يقظته فرأسا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام
المختلطات في الاشكال الثلاثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف
اليه مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في
الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما بسيطا
من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مثل هذا كلام آخر وبالله التوفيق
البحث الثامن في القياسات الشرطية وفي
توابع القياس اشارة الى الاقترانات الشرطية ساير الاقترانات
اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا

او

او من المتصلات والحمليات او المنفصلات والحمليات والشيخ
لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع
لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات
لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات
فنقول قيل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما اللزومية واما التناقية
واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ
والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
والثاني كقولنا ان كان الاثنان زوجا فهو عدد فان هذه القضية
ليست بحقيقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقيقة
من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك اللفظ الوضع والتناقض
فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات
وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق في الاستصحابية
الشاملة للزوم الصادق المعم والاتفاق يتناقض اذا اختلفت
فيما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية
تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات ويصدق مع
الكلية الموافقة لها في الكيف في الاستصحابية الجزئية الايجابية
تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية
الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم مصاحبة
الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية
فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان
الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال
يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب
ويسمى السالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه

المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق ويسمى بالسالبة الاتفاقية
واما العكس فيها فالمزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على
قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتناع
انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وايهم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا ينعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في
الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا
للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان نقال ليس البتة اذا كانت
الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وينعكس
اذا لم يشترط ذلك فيه وقياس الاستصحابية عليها واما الموجبات
مجموعها ينعكس جزئية والا لصدق الكلية السالبة وينعكس
كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس لها مضادا او مناقضا
للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا ينعكس لانا نقول
قد لا يكون اذا كان زيد محرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال
قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو محرك يده واما المنفصلات
فقد يتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وان تتفاوت عنادها
في تناقضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزائها
ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا يتمايز بالطبع فهذا ما اردنا
تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله
ويجب عليك ان تجري امر المنفصل والمتصل في الحصر والاهمال
والتناقض والعكس مجرى الحمليات ويرجع الى الشرح قوله
ونقول ان المتصلات قد تتالف مثال الشكل الاول كلما كان
اب فجد وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان اب فه ز ومثال
الشكل الثاني كلما كان اب فج د وليس البتة اذا كان ه ز ج
د ينتج فليس البتة اذا كان اب فه ز وتبين اما بالعكس او بالخلف
على ما تقدم وتبين اما بالعكس او بالخلف الى الضرب الاخير منه

بالافتراض

بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب وليس ج د
ولكن هي عند ما يكون ج ط فيحصل منه قضيتان احديهما
ليس البتة اذا كان ج ط فج د والثانية قد يكون اذا كان اب
فج ط فيؤلف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال
الشكل الثالث كلما كان ج د فاب وكلما كان ج د فه ز فقد
يكون اذا كان اب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض
شيئه ما تقدم وغير المزوميات فلما تقع في التاليف لانها لا تفيد
في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا والمزوميات اللفظية لا تستعمل
الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان
الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان الاثنان
عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا يفيد
سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد
كما هو في هذا المثال ولا يجيب بان اجتماعهما على الصدق ليس
بشرط في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة
من جملته على التالف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع
اجزاء المنفصلة فلا يكون فيها من الطبع واذا كان كذلك في الحملية
قد تقع صغرى وقد تقع كبرى الاول ان كان على هيئة الشكل الاول
فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة
الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب امثال الاول
كل اب ف دائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء
كليتها وهي دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل اب ولا شيء
من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء وعليه
قياس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي
ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية مختلفة الكيفية

للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب
الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما
اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب
ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما لا شيء من ج ا واما لا شيء
من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى
قياسهما مثاله كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب
اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عدد
عدد اجزاء الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون
فان كانت فكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي ينتج
في الشكلين الاولين حملية ويكون التالف في قوة التاليف من
الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب
الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د
فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب د
ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس
المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج
ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد
عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول
فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما ب واما ج
وكل ب د وكل ج ه فكل ا اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء
تقتضي كلاما ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة
الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين
تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان
منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية
كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج موجبة
متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران

التالي

التالي لو فرض مقدمها والحملية مثال الضرب الاول من الشكل
الاول ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه
ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د
ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس
وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يحمل اليه على
ما سيأتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك
ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه د
فكل ب ا ينتج ان كان ه د فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيد عن الطبع
قوله وقد تقع مثل هذه التاليف التاليفات المذكورة قد
كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة
من سائر القضايا فقد يقارن بحسب التاليف وهذا النوع
الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران
متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما
وهي التالي متصلة في القضية الاخرى وهي الكبرى منفصلة من
حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما
كان ج د فه د وكلما كان ه د فح ط فان كان ا ب فكلما كان ج
د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه
تمامه ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان
الخلف في المتصلات الذي يبين به الاقترانات المتصلة انما يحمل
اليه اشياء في القياس المساواة هذا قياس له اشياء كثيرة كما
يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما كقولنا الانسان من النطفة
والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء
والشيء على الشيء وما يجري مجراهما وهو غير الانحلال الى الحدود المتوسطة
في القياس المنتج بهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى
جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو مغروك عن

وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق الان يسمى
باسم ونجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد
في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا
امسا ولب قضية موضوعها او محمولها مساو لب ولما كان
مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب
كما ذكرناه في النهج السابع وح يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا
عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية
كاسمين مترادفين كان قولنا امساو لب وقولنا امساو لمساو لج
في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى
قولنا ومساو لمساو لج وينتج ان امساو لج ويكون هذا القياس
بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلنا اسمين متباينين احدهما
محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة
قضية واحدة فالمتألف من قولنا امساو لب والمساوي لب
مساو لمساو لج لان ب ما هو مساوي لج ينتج فامساو لمساو
لج ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي
لج مساو لج ينتج فامساو لج وبهذا الاعتبار يكون القياس من كا
من قياسين فاذن قولنا امساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى
القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا
وب مساو لج ليس بجزء للقياس بل هو بيان حكم ما للبآء الذي
هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا
ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ
قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان
او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس
وتركيبه من توابع القياس اشارة الى القياسات الشرطية
الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي

النتيجة

النتيجة مذكورة فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون
جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزءها قضية فهي شرطية فيكون
احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة
على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه
مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة
باداة الاستثناء متكررة تارة كونها جزءا من الشرطية وتارة حال
كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان
الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة والقياس الاستثنائي
مركب من شرطية واستثناء ولنسم القياسات الاستثنائية
المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي
وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها
وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب
وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك
اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك
لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه
او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان
كان زيد يكتب فيده ساكن ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض
الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده سالبة
فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه
المتصلة في قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ
قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة
ولنوضح فيها المتصلة الحقيقية ينتج بعين
كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين الباقي
لكونها مانعة الخلو وينتج بذات الجزئين يكون حملية وبنتيجة ذات
الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد وهي

يكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت
باستثناء عن جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة من
نقائض البسائط الباقية او حمليات يعرفها يشتمل كل واحدة
منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت
مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت
مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظ مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة
السالبة لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناهية
اشارة الى قياس الخلف المعمل الاول اورد قياس الخلف في القياسات
الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد
لم ينقل الى لساننا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول
ولما اورد المتأخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة
عسر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
راي الشيخ انه مركب من قياسين اح اقتراني شرطي والاخر استثنائي
من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها
ويكون مقدم المتصلة هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من
ذلك وهو وضع نقيض المط على انه حق والحملية هي مقدمة غير متناقضة
تقترن بنقيض المط على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها
المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتراني المذكور فهي مناقضة
لحكم متفق عليه واما الاستثنائي من المتصلة التي هي نتيجة
القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذب الحكم المتفق
عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير حق ويكون النتيجة
كون المط حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما

ما تحصل كبري الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه بقياس
الخلف يتألف من نقيض المط ومن هاتين المقدمتين والفاظ
الكتاب ظاهرة والمط في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه
كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب
صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الا
الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعينا
صادقا صادقا وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض
المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد
هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا
من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد منها ما ليس منها وثانيا ان
الاقترانيات الشرطية لم يكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من
غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي
المعروف بالخاشي قد ذهب الى ان هذا القياس هو قياس من
استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان انعقاد
تاليها المقدم الى جملة متسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والجملة
المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان
كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم
مع الجملة المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم استثني نقيض التالي بقولنا
ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله
والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم
لابطاله وربما يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان
المط لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة
هي كل ب ا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المط حقا لكان
نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مناقض المقدمة المذكورة

بالقوة فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشيء الى ذي والمحال
ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه بما يقال به انه سمي به
لانه يأتي المط من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا
وقد ذكر الشيخ في موضع آخر فهو مقابل المستقيم فالقياس المستقيم
يتوجه الى اثبات المط اولا توجهه وتالف مما يناسب المطلوب
ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه
لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى
اثبات المط او الى ابطال نقيضه ويستعمل على ما يناقض المطلوب
ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت
ويكون المط فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى مطلوبه وعكس القياس
يشبه الخلف لانه ايضا يستعمل من اول امره ما يقابل نتيجة قياس
باحدى مقدمتيه ليجيء ما يقابل المقدمة الاخرى ويقارن الخلف
بانه لا يشترط فيه ان يكون مركبا من قياسين والا لانتج ما يقابل مقدمة
قياس بل يمكن ان يتبرأ به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد
ولا يستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا ينتج في
العلوم الا عن رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي
لم تتبين بعد لا يفيد بعض المط لانه مبني على نقيض المط وذلك
يقتضي تحقيقه فيما سبق في هذا الموضع ان يوضح بدل المطلوب
عن ما يظن انه هو ويبين الخلف عليه فان تدل على ان ذلك الشيء
الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المط نفسه او شيء من لوازمه
المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج
القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي ترد على القياس
الخلفي وهي العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من
المط اذا كان المط حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال
واما ان المستقيم الحملي لما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى

نقيضه ص

في

في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون
باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى المقدمتين وليكن
هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى وليكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة وبين
ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتالف المنتج بالذات
فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة موضعه بط فالنتيجة
حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان
يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى
القياس الاول الى القضية المتسلمة لينتج المط على احد الاشكال
مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصل
من اضافة نقيض المط وهو كل ج ب الى القضية المتسلمة وهي كل
ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول ونقيض المحالة ليس
كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة الاولى وهي كل ب د
ينتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب
وهو الذي كان المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي
المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم تلاحظ الحال مما تعقد
من التالي المذكور في اولى القياسين اللذين جلب الخلف اليهما
وبين الحملية المتسلمة وانتاجه ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا
نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه
وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا والخلف
لا يتعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة
جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا
فلا يتعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة
جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثه ضروب
من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم

فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب
في صغرى قياس الخلف فقياس الخلف يكون على هيئة الشكل
الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة
في مثال تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد الى
هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض
النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

الفصل التاسع

في اصناف القياسات

لما فرغ عن بيان الاحوال
الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية
وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا
واما تاثيرا غيره اعني التعجب والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا
او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون والمفيد للتصديق
الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة
وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق فان لم يعتبر
فيه عموم الاعتراف وهو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب
وهو مع السفسطة تحت صنف واحد وهو المغالطة وللتصديق
الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخيل دون التصديق هو الشعر
واما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية
او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها
فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين
جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها
ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية تارة

وصورة

وصورة وغايتها ان تنتج اليقينيات واما القياسات الجدلية
فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات
وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى
ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض
يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف اقيسة
ان قاس من المشهورات المطلقة او المجردة حقا كان او غير حق
والسائل يؤلفها مما يسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية
الجدل هي الالزام او دفعه لا التيقن جاز وقوع الاصناف
الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها
واما القياسات الخطابية هي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية
حقة كانت او باطلة ولتشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان
موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب وصورها ايضا
ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا
ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني
بشرط ان يظن انها منتجة فهي جنسه بحسب المواد والصور
وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات
المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن وسواء
كانت صادقة في نفسها او لم يكن وهي التي ماهيتها وتاليفها
يقتضيان تاثير النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد
الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا
لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن
في حد الشعر ويقتصرون على التخيل والمحدثون يعتبرون معه

الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهما من
هي الاقسام الحقيقية بحسب المادة واما المغالطيات فهي
ليست بحقيقية وذلك لانها انما يكون بحسب المشابهة والترويج
فلولا قصور التمييز لما تمت المغالطة صناعة ولذلك اخرها
الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام
يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب
اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل
من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا يميل
فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل
الندرة والشعر من المتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة
من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني
فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه
الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة
مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على
ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا
واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك بطل فان استعمال
الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول
مستبدع ليس مما يوجب تقليد المعلم الاول الذي بسطوا
نسبه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية
هي المولفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها
ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية
في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قولها يقع في
السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاعبة المقابلة
للجدل وغايتها التروج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة
لانها ان اوقعت ظنا او تخيلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار

بها

بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد
ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان
فبالذات كمعرفة الاعراض المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض
كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاتيان
في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية
شارحا الى القياسات والمطالب البرهانية ذهب الجمهور
الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا يكون الا ضرورية كما سنذكره
وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل
الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات
اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد يكون ضرورية وهي كحال
الزوايا المثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون
ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالمسئولين او وجودية كالخسوف
للقمر واعلم ان الممكنة يكون ضرورية ايضا اذا كان المط هو وجود
الحكم او عدمه والوجودية يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او سلبية
كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان
واقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل
للموجب والسالبة ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما
متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقط لا يكونان
مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما والمطالب العلمية اما ضرورية واما
وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب
الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة
الاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب
للبرهان خارجة عنهما والمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية
واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثلا لاتفاق

الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
وممثل في الوجوديات بحالات انضمامات الكواكب وانفصالاتها
فان المطلب لا يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما
وهي لا يدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي
من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال
بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه
مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالبرهن ينتج الضروري مما يكون
جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون
اما جميعها غير ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل لم لا يستنتج حكم
بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل
انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز
ان يستعمل البرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك
بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت المادة
ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على
المطالب الضرورية وذلك لان قولنا الضحك للانسان لو كان
هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق
حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه
النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد
من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل
والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى علة موجبة اي والمقارنة
لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم
بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة
لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه
ناطقا وكان الحكم بالصغرى على كل انسان بانه ضاحك وقفنا
بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا

كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات
فكانت ح ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي
غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج
غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر
فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد يكون
ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها
وتعديد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال
ولا يلتفت الى من يقول الى قوله صدق ضروري ذكر المعلم الاول
ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلب يقيني
وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا وفهم اكثر من تأخر عنه
من ذلك ان البرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره
ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما يحتها يستنتجون
غير الضروريات من امثالها مع كونهم برهنيين طلبوا وجه ذلك
وادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهن
يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج
كل حكم بما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق
به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا يزول وهذه ضرورة
اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها
ثم ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين يعني المعلم الاول على
وجه يطابق الحق فيقال انه يحتمل احد معنيين اما ان يحمل
اللام على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما
خص الضروريات منها بالذكر لان البرهن يستنتج الضروري
من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر بما يستنتجه
من غيره ولا يبالي ذلك والثاني ان يحمل اللام على التي يتعلق بصدق

جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضم الثانية اللاحقة
بالحكم قوله فاذا قيل في كتب البرهان قد ذكر ان شرائط
مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها
بالطبع ليكون علة لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل
اي يكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها وثالثها ان يكون
متباينة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها
باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي للمقوم
والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها
ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي
يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب
جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع
عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم
الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيته
ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا
ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثاله الحقيقي اذا حمل
على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمثالي
اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار
ابيض والضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال
الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط يكون الموضوع
على ما وضع ليشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي ههنا ان
يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا
اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم
كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب
امر اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على
الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه

فلا

فلا يكون حملا عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط
يختصان بالمطالب الضرورية الكلية واقتصر الشيخ ههنا على
ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان
الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر
اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حقيقة القضية وكونه في
جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج
في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قوله واما في المطالب
قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في
الذهن حالا عن مثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة
معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا
اليه والمخالفون في ذلك هم اهل الظن من الحدليين فانهم يذهبون
الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه
واقعا في جواب ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم في المطالب
البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون
النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان جنس وايضا قد
يقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان
لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول ان النفس انما عرفت
في اول الامر بالحد من حيث انه شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر
عنها افعاله والجوهر المط اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث
هو هذا المفهوم بل هو جنس للهيئة المسماة بالنفس التي لم يحصل
في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري
مجراها وعن الثاني ان المط ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو
العلة لثبوته له وانما يلوح الصلبية عند احتياج الحيوان متوسطا
بينهما بالبال واذا ثبت ان المط لا يكون ذاتيا لمقوما فقد ظهر
ان محمول المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على

جوهره

احد الملخصين اللذين ذكرناهما في النسخ الاول اشارة الى
مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ الى الموضوعات
والمبادي والمسائل موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم
عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق
كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض
اما ذاتي كالجسم الطبيعي من حيث يتغير العلم الطبيعي او غريب
كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد
بشرط ان يكون مناسبة ووجه التناسب اما ان يشارك في
ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة
فانها يتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرض
كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما شاكلها
واذا جعلت موضوعات علم الطب فانها يتشارك في كونها منسوبة
الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء
لموضوع العلم لان جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعا اليه بان
يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا تحته
كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا تحته كما يقال الثلثة
فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة نفسه ويخلف بدلا
او عرضا كما يقال الثلثة فرد او جزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة
نفسه ويخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب
فانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية
التي من ذكرها في النسخ الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون
اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قوليه ولكل علم مبادي ومسائل
المبادي هي الاشياء التي تنبني العلم عليها وهي اما تصورات واما
تصديقات والتصورات هي حدود اشياء يستعمل في ذلك العلم
وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد
الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول

فقط

فقط واما خارج عنه كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف
من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء ينقسم الى ما يكون
التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل
فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو
ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود
بحسب المهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها كانت حدودا
بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا
بحسب المهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف
قياسات العلم وينقسم الى بين يجب قبولها ويسمى القضايا المتعارفة
وهي المبادي على الاطلاق والى غير بين يجب تسليمها ليبنى عليها
ومن شانها ان يبين في علم آخر وهي مبادي القياس الى العلم المبتني
ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذا ان كان تسليمها مع مسامحة
ما وعلى سبيل حسن ظن المتعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع
استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة
الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر ويسمى
الحدود الواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح
العلوم كما في الهندسة وقد يخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا
من تقديمها على الحاجة المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل
وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان
الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات
لا يخصصها بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصديق واحد واما
الواجب قبولها فيعين تقديرها استعمالا لظهورها وهي ينقسم
الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا
او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الشيء الاشياء المساوية لشيء

واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من
ذلك في فوائد العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصريح
والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار
اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار
والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص
صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد
في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية
لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير
ويصير المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المساوي المقدارية
غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشمل
العلم عليها ويبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات
اما واجبة القبول ويسمى تلك الحدود اوضاعا وقد مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي يصدر في العلم وهي التي يسمى مصادرات ومنها
مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي يصدر في العلم وهي التي
في الوقت الى ان يبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان
تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها
وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا
خبط كثير فان واجبة القبول لا يسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل
حسن الظن لا يسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص
بل الواجب قبولها لا غير وذلك عن التصديق بها واما ان لم يصدر
بها فانها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من
غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين
والله اعلم ويختلف البرهان وتتباين العلوم العلمية بتناسب وتخالف
بحسب موضوعاتها فلا يخ اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص
او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون

والذي

والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم
التعليمي الذين اخ موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا
منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع
ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر
مطلقه ومقيدة بالمتحركة الذين هما موضوعا علمين والى ما يكون
الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع
الخاص كالوجود والمقدار اللذين اخ موضوع الفلسفة الاولى
والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين
الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه
وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه
في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع
تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان
موضوعه تحت علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه
الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر والخطوط المفروضة
في سطح المخروط انما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها
تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور
المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت
الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني
بحسب ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول
مما يكون دخوله باحد المعنيين وقد يكون اسم الموضوع بحسب انما
يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا
كان الموضوعان بينهما عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا

لم يكن

ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث
الشكل موضوع للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء
والعالم من الطبيعي ولذلك قد تتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة
وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا
بل يكون شيئين مختلفين ولا يخ اما ان يكونا مشتركين في
البعض او لا يكونا فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان
لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن
جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في
الموضوع فان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا بحث ثالث
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان يوضع احدهما لاعراض
ذاتية مختص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث
عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم
الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع
الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية
للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث
عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون
الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين معلوما لاعراض الآخر
فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب
فقد حصل من هذا البحث ان كون كل علم تحت آخر لا يكون على
اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل
وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكن في اي وضع مطلقا وفي الآخر
مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل
ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به

اعراض

اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في
هذا الموضع واكثر الاصول الموضوعة في العلم السفلاني
يستمد من قياس الى العلم الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس
اليه واكثر المبادي الغير المبينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم
الكلي يتبين فيه وكذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة
والعقل الاعظم فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة
الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان استماع تاليف الجسم
من اجزاء لا يتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات الهيولى
على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون
المسئلة في السفلاني مبنية على ما يبين بها في الفوقاني لئلا يصير
البيان دورا ولعله وربما كان علم فوق علم العلم الذي فوق
علم وتحت علم كالطبيعي الذي فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والنسبة بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند
من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت
علم الحيوان من الطبيعي ثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي
الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان
وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن
ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي
بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة
الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم
من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها
ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود هي
كالواحد والكثير والقديم والمحدث ويبقى ههنا بحث وهو ان
هذا الفصل متى حصل في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل
البرهان والفصل قبله من حيث بعض النسخ بتناسب العلوم

وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها
على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناه اعني ترجمتها بما مر ولنقل البرهان معنيين احدهما
ان يكون علما مبينا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون
البرهان الذي يتبين به ذلك الاصل منقولا من علم الى العلم
الاول المبني حتى يتم ذلك العلم والثاني ان يكون المسئلة
من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشيء من حقه ان يكون في
علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة
كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينها ان يكون بعينها
من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت
عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين
المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير احوالها ولذلك يقلب البراهين
من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله
الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على المعنى الثاني
اشارة الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط في البرهان
لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب
في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم انه
لا يخ اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج
او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى ببرهان لم والا فهو
المسمى ببرهان ان ولا يخ اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص
باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع
الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين باسم البرهان
هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والتعقل والعلم اليقيني

بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فقد ما تقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان
فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل بانه كان
السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور
في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون
البرهان ببرهان ان فلقد تاهذا البرهان اقرب في العقل
لانه مما اعرف عندنا وليس باقرب في الطبع وانما عرفنا بلم
وان لان الانية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان ان لا يعطي
علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في نفس العقل والشيخ اورد
مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني حتى يمكن ان يتمثل
بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي
فهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فهو ظاهر مشهور واما الاقتراني
ففيه نظر لان المراد من حمى العنب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة
على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للتشمير بل هما معلولان
علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وح يكون البرهان
من الحمى والمذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان
كان المراد من حمى العنب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على
وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان
مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم ان لا تساوي وجود
الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم الثاني وعلة الاول
غير علة الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل
الثاني دون الاول واهل الظ من المنطقيين قد غفلوا عن هذا
الفرق والشيخ اوضح الحال فيه فقال ان من بيانا ان الوسط يمكن
ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر

كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار
ويكون هذا البرهان برهان لمي ومنه قولنا العالم مولف ولكل
مولف مولف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر على وجه يعطي لمّا وهو مع اعلمي ان علة وجود
الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين جاز ان لا يكون
للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر
فعلة علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة له
ايضا وحينئذ كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة
لحمى العشب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد ولا يخلو
عن هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان لشبه عما ان
الطالب المطالب سنقسم الى اصول وفروع فالاصول هي الكلية
التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها ويسمى الامهات والفروع
هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها
مقامها والامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطالب
هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة
واضيف مطلب اي ايضا فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان
للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون
الموجود فيه محمولا كقولنا زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود
فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب
ما ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد
ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو وجواب ما اصناف
المقول في جواب ما هو فربما يقوم الرسوم مقامها على وجه التوسع
او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن مهية
مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان
السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه

هل م

الاسم

عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب
الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه
بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله
ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء المراد ان مطلب ما الذي يطلب
شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن
ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب لتميزه عن
قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم
الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون الآخر ويفسر كلامه اذا لم يكن
مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد والذي
لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤل عنه وانما قال
ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب
الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول
مع كونه حدا هو مفهوما كان محصل تلك الذوات اعني وجودها
ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيط فائدة وحينئذ
لا يكون السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب
فيه شرح الاسم اي كيف كان الحال فان المطلوب في السؤال بلفظ
ما هذه التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية
الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل
على انه جزء للمطلب مفهوما فذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد
استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب
هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب
في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب
لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى
وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل

حد المطلب مفهوما فانه نطاق لمراده ويستغنى عن التحملات
التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صح لشيء معنا ظاهر
ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع
انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان هذا بحسب الاسم
ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول
بعينه حد بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء
وقد يجاب عن اي بما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا
عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول
لان مطلب ما يعني عنه في جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة
كانت او غير مميزة وقد يعد ومنها لانه يعد الجواب عما هو في حال الشركة
متعين لطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول
ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء مطلب لم
يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم هذا الكل واحد
واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا
نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فالمقللون ايضا ان
يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق
ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم
في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد
اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن
مهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل
فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال
لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة
فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف لم يذكر الشيخ مطلبي كم
ومتى وهما ايضا من الجهات المشهورة فهي جزئية لانها يطلب
على ما حررنا بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها فان

فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك سئل عن
ان يعد في الاصول ويستغنى عنها بهل المركب اذا كان المسئول
عنه معلوما بمهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل
زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله فان لم يعطف
لذلك فيه نظر لان مطلب ان اعد في الاصول يقوم مقامها
اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وح لا يكون كل واحد
من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها الفن الثاني
في القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع بسبب يرجع
اما الى التالف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود
والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع امام بسبب في القياس
واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى
التالف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس او الى مادته وبدا
بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في
صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات
الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة
المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه
بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي بحسب نسبة المقدمات
الى النتيجة فلا يخ اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها
قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة
على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح واخره الى ان
يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني وهو وضع ما ليس بعلة
علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس
بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله
او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس
بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس

مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت
على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن
ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحث ما به
الى قوله وان كان قياسا على صورته ومثاله ان يقال كل انسان
ناطق من حيث هو ناطق حيوان وذلك لان القياس انما ينعقد
بحسب الصورة من هذه الحدود واما مع اثبات القيد الذي
هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما
جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي
كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى
ليكونا صادقين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا
فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب
القبول بحسب المادة ولهذا كان في هذا القسم من جهة المادة
قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين
قوله ووضع ما ليس بعلة علة اي ما يقع الغلط فيه من جهة صورة
التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب
الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله
فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني والمصادرة على المطلوب يشتمل
على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين
خالية عن الوضع والحمل وهي التي يحتاج اليها المامر والثانية
هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة
ويكون احدى حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر
وكل بشر ناطق وكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا
يكون ظاهرا غير ملتبس والحق منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة
يقتضي تاليفها عن النتيجة والمقدمة المحذوفة بها والفاضل الشارح
ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب

من

من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما
ليس لاجل انهما يشتملان على حكم واحد غير مسلم بل لان القياس
المشتمل عليها يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب
لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب
لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى
الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس
وههنا هو اثنان يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة
والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان
يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي
ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس
صورته ثم اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل
بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
قوله هذا واما ان لا يكون الغلط لما فرغ عن بيان القسم
الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه
بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون
الغلط ملفظة اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله فمن يكون
اما بسبب في القياس وهذا القسم وهو ان يكون الغلط بسبب
في المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون
السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو
على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون
لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته
اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل المعنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركب واشار
الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب

الغلط

بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها
او على تركيبها على ما علمت اي في النوع السادس واورد لذلك
مثالا وهو انتقالنا الذهن من احد معنيي لفظ كل حالتي الاطلاق
على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع
بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما
خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج
اليه في النمط الخامس والفرق ان الكل يشمل الاجزاء معا وكل واحد
ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون
مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غيرها ماخوذ واشار بقوله
وربما كان الانتقال على سبيل تعريف اللفظ بان يكون اذا اجتمع
ضادان فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان ضادا
الى قوله فهما فردا الى النمط الخامس واورد له مثالين احدهما انا
اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وذلك لان المحمول في الاول هو
قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد
من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول
لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية
دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد
لفظة كان يدل على انها احدث تامة وهي المحمول نفسه فكانه
يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان
يدل على انها احدث والعلة لا دلالة لها على الا ارتباط المحض الام
والمحمول هو الشاعر وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو
شاعر على هذا التقدير ولزمه حمل الشاعر على امرؤ القيس
الذي ليس موجودا لان المثبت لا يوجد فضلا عن ان
يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد

وصح فيظن انه يصح حمل قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس
انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو
العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس
من هذا الى القسم السادس ومثل بانه يظن انه اذا قلنا ان امرؤ
القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونها وصفين متباينين صح
ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا
يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك
الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية
فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع
المحمول وكان حمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور
له لكنه ههنا يكون لشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما
حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل
ان يحدث من تركيب لفظي يتقدمه قوله وهذه مغالطات
مناسبة للفظ اشار الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة
الا الاربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها قوله
وقد يقع الغلط بسبب القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة
بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا وقوله وقد
يقع الغلط عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في
مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا تصور ان يقع
في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن
هي انما يقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها
او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير
قياسي والتاليف القياسي قد مر ذكرها اما الذي يقع في القضايا الواقعة م
انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي
واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما

الذي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي
التي يريد ان يذكرها ههنا وهي الثلثة لا غير لان التاليف يقع
اما بين جزئين يستحق احدهما ان يحكم عليه والآخر ان يحكم به
واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور
الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به
والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس
واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الماخوذ فيها يدل على ما يستحق
لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه
او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له وعلى وجه آخر غير الوجه
الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك
لان الحكم يتعلق بالذات مما يستحق لان يكون جزءا من القضية
وبالعرض من حيث معروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار
الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط
قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا تتالف منها قياس وهو المسمى
بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق
بالقياس ويعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي
الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس الثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث
اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور
المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير
احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار
الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان
الحصر على ما في سائر كتبه قوله فهذه اصناف المغالطات لما ذكر

لما

لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط واشار ههنا
الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيأته
وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان
الحصر قوله وان شئت فادخل استاه اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية قوله ومن التفت لغت المعنى يقال التفت اليه
اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من
الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو بعض شرائط الصحة
فوازن بين شرائط الصحة واسباب الغلط تقول ملخص وهو انه
اذا لاحظ المعنى وهو ما يحصله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما
من شيء من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرده
المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا
راعى اجزاء القياس مفصلة متوالية امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة
امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى
شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان
المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى
شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد
رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى بعض كل واحد منها
فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق
الى حل المشكلات بالتحقيق والحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلم على رسوله محمد واله اجمعين تم قسم المنطق بتوفيق الرب
الادلي وتتلوه قسما الطبيعي والالهي وانا ارجوا ان يعينني على
اتمامه انه لن يبلغ المرجو الا به وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين

نقول لن هذه الصفات من عوارض الماهية بالقياس الى الوجود الخارجي في نفس الامر
ولا دخل لاحد الوجودين في عروضها لها فكانت الاشياء متصفة بها سواء وجدت في الاعيان
او في الاذهان ولكن وجود الماهيات في الخارج ممتنع بل اذا وجدت تكون موجودة في الذهن
فقط فتكون من الموجودات الذهنية بهذا الاعتبار دون الخارجية ونقول لن
هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطيها احدهما المعقولية في الدرجة الثانية والثاني
عدم تحققها في الخارج ولا يجب في كونها معقولات ثانية لن يكون الوجود الذهني شرطا في عروضها
للمعقولات بل كان اعم سواء كان للوجود الذهني دخل في عروضها او لم يكن ولكن اذا وجدت
يجد الذهن عارضة للمعقولات الاول في الدرجة الثانية ونقول ان الوجود
امر ثبوتي موقف ثبوته لموضوعه على وجود موضوعه في نفس الامر ولا دخل لاحد الوجودين في عروضه
له ولكن اذا وجد لا يوجد في الخارج بل يوجد في الذهن ويجد الذهن عارضا لموضوعه ويقال انه
من الموجودات الذهنية بهذا الاعتبار وكذلك الامكان والامتناع ونقول لن
نسبة الوجود الى الماهية ذهنية لا خارجية لانها اذا وجدت تكون موجودة في الذهن دون الخارج و
لا يجب في كونها من الموجودات الذهنية لن يكون للوجود الذهني دخل في عروضها بل يكفي لن يكون اذا
وجدت لا يوجد الا في الذهن فلا يلزم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ حرّه اشارة الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من
تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على
التوفيق ٥ ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي
لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض
النقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما
معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجوان سباق
عليها اهل زمان ولا يكاد يصالح عليها نوع الانسان والناظر
فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية
للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الجسمانية وانفصال
عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز
فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق
الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس نازل
في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق وكذلك رضي
الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ امرا بالضن كل الظن
وانا اسال الله تع الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان
واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا
لما اعتقده فان التقرر غير الرد والتفسير غير النقد ولله المستعان
وعليه التكلان النمط الاول في جوهر الاجسام قال الفاضل
الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم
ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق
علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه غير
مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود
لا في موضوع وعلى حقيقة الشي وذاته والجوهر بالمعنى الاول
صيرورة الشي جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بجوهر

الاجسام ليس هو الاول لانها ليست بما لا تكون جواهر فيصير
جواهر بل هو الثاني فان المط تحقق حقيقتها هي متركبة من اجزاء
لا يتحرى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث
بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان العلم الاول ابتدائي
في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقرب الاشياء بالقياس الينا وختم
بالفلسفيات التي هي اقرب في الوجود وبالقياس الى نفس الامر
متدرجا في التعليم من المبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها
الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف
من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني
عليها العلم مصادرات فيها ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت
هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية
كنفي الجزء الذي لا يتجزى ونفي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي
بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من
احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحيير المتعلم فلزم ان يقصد
الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما
قصدها لزم ان يبين ما يبتني تلك عليه من المسائل الطبيعية
قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام في الجزء الذي لا يتجزى
لانه آخر ما يتحلل اليه المقاصد الذي لا يبتني على مثله يقتضي
حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث
مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال
بالاشتراك على الطبيعي المحدود بوجوده بالصورة وهو الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة
والمراد ههنا الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد ريف الفاضل
الشارح وحرّه المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته

واحال بيانه على ما ركبته واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست
فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم
من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان
يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل
كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود الخ في موضوع
وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم
الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل
للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما في شانه قبول الابعاد فظهر
انه في هذا التزييف مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما موقفا
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا
ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة
حاصلة بالفعل فيه اولا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها
ان يكون متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم
من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء
لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي
المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات
متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج
والبيانات هكذا قاله الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها
كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية
وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته والمحسن
المولف فسيجي القول فيه ان شاء الله تعالى وهم واشتباه قال
الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط

من قبل معارضة الوهم اياه فتسميته الراي الباطل بالوهم تسمية
للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم
محتاج في اثباته على برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي
في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبق من
البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من
الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله
ومن الناس من يظن الخ فقوله كل جسم وفيه مفاصل قضية والجسم
هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل وينفصل الجسم
عندها وهي مواضع باعيانها عند مثنى الجزء لا يمكن ان ينفصل
الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله
ينقسم عندها اجزاء الخ ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست
باجسام والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا يقبل الانقسام
اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن
التماس وهذه احكام منتحلة من اصحاب هذا الراي اورد الاول
منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينا قضهم به على ما ينبغي ان
يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه
الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل
الانفصال والانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة
او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء
وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض
والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر
على استحضار ما ينقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى
والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير
والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها
هكذا الاكسر او لا قطعا او لا وهما او لا فرضا وفي بعضها بحذف

ان كل جسم ذو مفاصل م

غير اجسام تالف منها الاجسام ويعني ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس

لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح
لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله
ولا تعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك هذا ابتداء شروعه في
النقض واما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين
عن التماس لا يخلوا اما ان لا يلاقي الطرفين اولا فهما واما ان لا قاهما
فاما بالاسر اولا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه
حاجبا لهما وايضا ينافض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه
الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا
ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا تقتضي تداخل الاجزاء
وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم
للخلا كما سياتي والثالث تقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول
والثاني اذ لا وهما ان لا يلاقي الطرفين اولا تداخلهما لان الخصم
لم يذهب اليهما فادرا الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض
بقوله لبقي كل واحد من الطرفين شيئا غير ما يلقاه الاخر فقد ثبت
بذلك حجته على الخصم فقد رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني
فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط
شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالاسر ثم ترك الاول لان لحالته اظهر وصرح بدفع الثاني
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه
بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته للخلا
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه
لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الراي في
نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليه ذاهب قوله وانه بحيث لو جوز مجوز يريد بيان حال القسم

فيه مداخلة الوسط حتى يكون
ملاقيا لهما او حيزهما او ماشسته
واحدا لم يكن له بد من ان يفعل فيه م

الثاني وهو القول بالمداخلة فقسمه اولا باتحاد المكانين او الحيزين
واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا
واما الحيز فهو عندهم هو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان
المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان
اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقض
في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد
ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه اي فيلقى الطرف حال
النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون
الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال
النفوذ والمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين عن الحالين
وانه يقتضي قسمة الوسط قسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى
غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير
ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك
يقتضي قسمة الوسط ثلثة اقسام والفاضل الشارح فسر على
هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي واقول هذا
التفسير يقتضي ان يكون النفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال
ووسط والحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو
حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون
الحركة متصلة في ذاتها قابلة لانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء

والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة م

ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة
عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط
مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير
الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب
قوله والتقاء المتوهم للمداخلة اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون
الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر
فانهما يتلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين
والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك
لان الاشارة الحسية الى اح يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ
عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف
اي هذا الفرض ناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم
اي ناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد
الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح ناقض الحكم
الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة ناقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف اجسام منها
او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه مح فالقول بها محال فهذا
تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء
معارضتها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى
والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده
لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه
غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما في الحال منه الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى
وتخيل هذا الشك عند تحقق اتصال المقادير على ما سيأتي
ان شاء الله تع قوله ومن الناس من يكاد الخ يريد ابطال

قوله وهم واشارهم
من اجزاء غير متناهية م

قوله بهذا الشك لكن الاحتمالات

الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات
الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا
على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات
لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل
فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا
وهذا الحكم منعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا
في الجسم من الانقسامات فهؤلاء يمكن ان يحصل فيه ثم انهم
معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل
من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة
وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة
ينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول
بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين
به يقولون باجزاء متناهية فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية فيكون وقد تناظر الفريقان فلما الزم
اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب
وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول
بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى
غير متناه في الجسم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب
المذهب الاول تجزية الجزء القريب من محركه الرحى عند حركة
البعيد وقطعه مسافة مسلوبة لجزء واحد لكون القريب
ابطأ زمنا ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر
التشنيع بين الفريقين بين الطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور

قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت الخ قال الفاضل الشارح الكثرة
يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة
ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضافة والواحد
على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في
المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لانا الكثرة تقع على المجردات
ايضا وان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه
يكون موجودا في كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن
ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه
مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان
كل الخ تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخ اما ان
لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان
قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على
ذلك التقدير لا يكون مفيدا لمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل على العدد اي بل على ما له بعد العدد ايضا
ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن
بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار
وفي التحقيق ليس بعدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساويا للمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وح يستحيل
ان يقع الامتياز بينها بنفس الحيثية او شيء من لوازمها اذ لا يختلف
الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها
واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا
البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز اقول
عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض
فان النقط التي هي اطراف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث

لا

لا يتمانع في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحيث محاذاتها
للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في
ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا
وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون
العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان الكثرة متناهية
هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف
من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على
تقدير ازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى
بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا
فيكون جسما وقوله كان حجمه في كل جهة فكان جسما اي حصل
حجمه في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم
لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون
له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يضم في المتن لفظ وذلك ان يقال وامكنت الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من
قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول
ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات
بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في
قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في
الجهات لان نفرض اولا تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج التاليف
في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر
الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة
بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية
في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى

منها بحيث وقوع الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان تجزيه في كل جهة فكان جسم

كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها حجما
لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بانضمام بعض الاجزاء
الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر
لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى
وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما لا يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف
مما لا يتناهي اصلا قوله كان نسبة حجمه الى حجم الخ هذا تال
لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم
والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان
جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي القدر
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله
كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع
تالي المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال
ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها
وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى
جسم آخر متناهي القدر مولف من اجزاء غير متناهية نسبة شي
متناهي القدر الى شي متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين
المولف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان
صيره جسما وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد
كالجسم والخط والسطح مثلا قوله لكن ازديادا الخ هكذا
استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة ويريد به احتياج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهي
لكان حجم المولف من عدد متناهي من جملة ما لا يتناهي اما ازيد
من حجم الواحد او ليس بازيد منه والتالي باطل لانه لا يفيد
زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة

حجم

حجم المولف من عدد متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم
المولف مما لا يتناهي نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهي
ح فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون
الجسم مولفا مما لا يتناهي تنبيه اليس اذا اوجب النظر الخ
لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت
متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم
وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان
يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل
الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون مالفة
مما لا يتناهي فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجود
بعد ما لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب
الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم
غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية
الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من
اجزاء غير متناهية ممتنعة ان يكون ومن المتناهية يمكن ان
لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان
العام قوله انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء
متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية
التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع

ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا عن مفاصل
غير متناهية فانه ليس يجب ان يكون لكل جسم
مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل

تركبه منها فكان الواجب عليه اذن ان يقول في هذا القسم
ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في
الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه
قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا
نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة
فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس
يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون
لبعض الاجسام ولذلك جعلوا اللازم ههنا جزئيا وهو قوله فقد
اوجب امكان وجود جسم ولذلك يكفيه نقضه ههنا
وذكر الفاضل الشارح ههنا عليه سوالا وهو ان امتناع حصول
الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم
لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود
جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما
وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول
جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب
ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون
عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه
لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزم الامكان
كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو
عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على
ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح
كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه

ليس

ليس مما لا ينفصل لوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قاربين
اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب
وقوع المفاصل لا يخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب في الكتاب
لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون
مؤديا والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول
ما بالفك والقطع الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم
تذنيب اليس اذا لم يكن تاليف من آحاد الخ لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخيرين فاشار ههنا الى ابطال
الخ بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية
لا يقف الى غير النهاية وتعيين الرابع الذي هو مذهب الجمهور
من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما
الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا
القسمة الوهمية وسمي الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم
قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها المستبصر
يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض
النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم الخ قد حصل
من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل
للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي
تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم
من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي
بها ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية

فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض
امتنع الفك بسبب م

وشال

لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة
لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب
التحصيل في اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي
نورده م

ايضا كما علمت من حال احتمال المتناهي
قسمة تعين بها ان الحركة عليها وزمان
تلك الحركة كذلك ولذا لا يتالف ايضا
مما لا ينقسم حركة ولا زمان م

والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك
تعريضا بقوله من خال احتمال المقادير اذ لم يقل من خال احتمال
الاجسام ولم يذكره صريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه
على ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم
بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن الحركة
مؤلفة من اجزاء لا يجري ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة
الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال
هو حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها والا كان التصنيف تثليثا
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذا قد ظهر
فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم
مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى
للجسم فالمقدار بحسب اللغة هي الكمية وبحسب الاصطلاح
هي الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي تقابله رقة القوام فالثخين
يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل
للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا
المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين اح صفة لشيء
لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم
وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال
للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية
اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة اتصال وامتداد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه

الى

الى غيره وهو ايضا معنيان اح كون المقدار مختص النهاية بمقدار
آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الى الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول الشيخ مقدارا
ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل
والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو الكم
المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لا كمية متصلة فصله
ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء
يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم
الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه
يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى
قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي
واثباته وانما قال قد علمت لان الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه
اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس
وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج
الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة
واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك
للجسم فان قيل لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه
موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير
لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي
امر غير جوهريته وهو فصله الذي به يتحصل جوهريته قوله
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك
كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة

والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر
ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى

ان للجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرفه

لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك
قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك
بيّنا ولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه
الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل
اما لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الحاصلة
فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع
حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم ان المتصل
الخ يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها
الاتصال بذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
وهي ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا
ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض
بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو
الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى مجاله الا ان
الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى
وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بعينها
اعني الصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قولا
يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما
ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال
بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه الخ ويسمى بطريان
ولا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم بهويتها
الاتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال والاتصال

والاتصال

والاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
وان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا
قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين
قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال
المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال
على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئتها الشكل
التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازمة لها فانه كالصورة
للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل
بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذكر
ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل
ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل
قبل شيء فهو غيره حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال
واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل
قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الا
الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا
ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس تلك المقدمات
ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا
حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى
واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما
صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله

القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته م

ذلك انه م

الانفصال م

وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر معاينة
قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج
الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل
للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود
الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج
اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل
لذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا
طرا الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك
المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران
بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال
جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى ويلخص هذا البرهان
ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخ عن اتصال ما في ذاته وانه قابل
للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال
الاتصال وتعين الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون
حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال
به تقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء واحد
هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في
وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما
البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته

اليه

اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي
هو في نفسه متصل قابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا
على الاطلاق يبنون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي
مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان
الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليتوقف على احوال المسمى
المسمة على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره
الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها
مقتضيا لانعدامها المادة ومحوجا الى مادة لوجد في الحالتين
لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا
لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى وينشأ الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة
بنفسها بوحدة ولا تعدد وانما تتصف بهما عند تعاقب الصور
والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وعلى
ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال
فكان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية
اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على
سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة
فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها
بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز
على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة
لذلك الغير وهو وتنبيه ولعلك تقول ان هذا الخ هذا هو
الوهم وتقريره ان تقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك

لم يلزم فيما سبق العلاقة والتفصيل
وليس كل جسم مما حسب كذلك م

لا تقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل وذلك لا يقتضي
فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفصل كالفلك وغيره من الاجسام
الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله
فان خطر هذا بالك هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو تذكر
مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة
بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وصول الانفصال الى
الخارج ولا في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا
الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل
الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون
بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن
ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه
في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وجوده موجودا في الخارج لا شك
في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد
فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من
حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع
قوله وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه وذلك
لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه
بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا
مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها اي
اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك
الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث
كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية

ثم يتذكر كون كل ذي جسم بحسب طرفيه عن الملاقات واجب القبول للانفصال ولو في الوهم

هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث

حيث

حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة مختلف بالخارجات
عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة يكون باي الاعتبارات
مادة بانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا
لانها ليست موقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا ماده لانها
مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فاذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا
بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل نوعية
وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو
الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء
كالضاحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق لا يكون مقتضيا
في سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم
المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في
الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد
الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من
الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة مختلفة بالخارجات عنه فهي ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية
التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا
من حيث هي غير محصلة وهي لا يمكن الا اذا تحصلت لشيء انضاف
اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء
الغير الخارج عنه لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية
طبيعة نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك في
قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم

يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في
الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان
الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول
بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب
عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من
حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي الحكم وفيه كفاية فلا حاجة
بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع
الجنسية والنوعية على ما سيجيء اثباته وعن الثاني ان الطبيعة
المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المتحمل لعدم
الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية
لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء
اعتبار الكليات ويحل بمراعات ما ذكرنا فلا فائدة بالاعادة وهم
وتنبيه اولعلك تقول ليس قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام
اما مفردة واما مولفة وقد ذكرنا هاهنا ان المذاهب في الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة فنقول من المذاهب
المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة منها مذهب ينسب الى
بعض القدماء كدمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة
ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة عن بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكما اصلا
وينقسم وهما للحجة المذكورة في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما
زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال الشيخ ابو البركات
البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل
الشارح ان دمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل

ويفر

وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء عنهم
يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد
بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفة لاشكالها المختلفة
وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسمات الخمسة المذكورة في كتاب
اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب
بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام
وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وجه تعلقه بهذا الموضع
ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم
قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل
للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات
الهولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي
فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما ينفصل
بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة
المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد
الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب
المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا بالك
هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور
في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة
انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف بالجزء الواحد
الوهمي من حيث الطبيعة تقتضي ما تقتضيه سائر الاجزاء
وما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الكل
وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك
الجميع فيها وبحسب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع
عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر

فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقاء ومصاديق
كاختلاف محاذاتين وموازاتين وما شئت بحيث يشير
المقسوم اليه ما يكون طباع كل واحد من الشيئين
طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في
النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح الواقع
يصح اذن بين المتباينين من الاتصال الواقع
للانفكاكية ما يصح بين المتصلين
ويصح بين المتصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد
الاتصالي ما يصح بين المتباينين

الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك
بسبب شي يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهب الى القول به
في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على
الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا
في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والى باختلاف
عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط
بخلاف الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب
عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد
بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه
الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه
ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد
القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل
القسمة وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما
في النوع والمهية غير مختلفة فيما يقتضيه وانما قال طباع كل
واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة
وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شي والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون
فيما هي فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك
ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم
المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من
عائق هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول
الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن
له ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصلبة الصغيرة
مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اوليس جزء الفلك متصلا
عندكم بالجزء الآخر منه ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصاله

الجزئين

الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلم لا يجوز مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى
ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد
الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم
البسائط متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن
الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق الخ معناه ان
كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة
فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود
منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك
لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية وكان
كل واحد منهما قابلا للانفصال لانفكاكه الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه هف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر
الكلام الى ان ذكره اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح
بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في المهية وهو
ع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما يلزم
من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها تمنع المهية المشتركة عن فعلها وجوابه
انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات
اخرى مجرى مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها متوجها بالا
وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية
فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه
ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل مهية اما ان يكون نفس
تصورها مانعة عن الشركة واذن لا يحصل الا شخص واحد
او لا يكون واذن يكون لشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود

اذا كان لازما طبيعيا كان لا ينفك بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه م

كثيرة مما يعاق عن العائق لازم طبيعي فانه لا يوجد الا شخص
المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية واكثر تعدد بل
يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخص
واحد وكيف يوجد اثنينية او كثرة اشخاص لذلك النوع
والعائق عنه لازم طبيعي م

زائد على الهوية وذلك لان الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص
واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه
القسمة نظر لان الهوية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن
الشركة الا اذا عني بالهوية غير ما اصطلحنا عليه تذنيب اليس قد بان
لك ان المقدار الذي يدل بيان صحته وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين
قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى وان لم
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا الفن سماها تذنيبا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه
منتفشا فيزيد او تتخلخل بعض الاجزاء ويفضل والصغير لا يصير
عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد
جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة
في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسبة فان ذلك يقتضي
تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا
لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين بسبب
تقارنها بالصورة فيفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ
لا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض
الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له
ولكن هذه هي الهيولى الاولى فيزيدها بالاولى لان مادة كل مركب
يكون هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون لها هذه مسئلة
تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا
مبدأ المسائل الاخر منها مسئلة اثبات مجرد الجهات كما سيأتي
بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع
انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم
ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هنا وقد ذكر بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة

قال

قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية
لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك
عنها وهذه حجة هو عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات
الشفاء انه يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون
متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال
واذا كان متناهيا فاما محصور في حد محدود وشكل مقدر ليس الا
لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن يفعل الصورة
الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى
ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة
واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في
مثلث عمدان الى غير النهاية الثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول
ذراعا والثاني ذراعين زائد عليه بنصف ذراع والثالث زائد
على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير
متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا وجعلنا احد نصفيه اصلا
وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم
جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي
يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى غير النهاية مع انه
لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات

الى نهاية

اذا كانت متناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه
غير متناه واما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل
ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول
الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد
المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على
ادنى تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة يوجد فانها مع
المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد فكل بعد اخذ فيه وجدت جميع
الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء
في صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود
فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان
متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء
واحد لا نزاع البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن
الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة
الى المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض
بغير نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله لان كل زيادة يوجد
فانها مع المزيد عليه قد يوجدان في واحد اشارة الى المقدمة الرابعة قال
ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله واية زيادات امكنت الخ شرع في الحجة
ومعناه كل واحد من الزيادات ممكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل
عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد اقل يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقة
بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادة امكنت اذا اخذت معها فانها
ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن
ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله
ولان كل زيادة فيكون هذا القائل جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام

ولان

ولان كل الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه
الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل ولا
لا يراد لفظتان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان
يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون
والثاني باطل لانه لا يخ اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد
فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللانهاية
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة
في بعد آخر فاذن يصدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى
صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حاصل
في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل
على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين فثبت
ان القول بلا نهاية يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه
المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا
في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان
امكن اثباتها بالبرهان استغنى البرهان والا سقط اقول لعله لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد
فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع ممكن ان يوجد
ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات
امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور
ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانا اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في
بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب
حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية يعني

الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها
بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى
حد ليس للزايد عليه امكان قال المراد منه بيان الحق الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال
فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات وجب
ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر وحينئذ
فلا يوجد بعد آخر فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة
محدودا بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه
قوله فيكون انما يمكن الخ يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل
الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي
موجودة بالقوة قوله فيصير البعد الخ اي اذا كان لامكان الابعاد
التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع الخ اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد
اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا لمكنت الزيادات الخ
اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض
انه انتظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو ح فقوله وهو
ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول
فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله ومن انه يكون
هناك الخ معناه ظ قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر
الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا
غير متناهيين لكان لا بعد الا فوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد
فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب

فنقول

فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان
يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية
لكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى
القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون
بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون
بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة
البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن
هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات بعد غير مشتمل
عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد
اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر وكان ذلك الفوقاني
مشتملا عليه وقد فرضنا غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشك
المذكور موكد هذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه
البعد غير مشتمل على الجميع مستقلة وغير واضحة اللزوم فان تطرق
خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في
احوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي بهذا المعنى بعبارة
اخرى وهو ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون
حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة
في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون
فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كانت لكان تلك الزيادة موجودة
فيه فح قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها
حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون
وح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة
على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر وظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد
واحد وذلك مح من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه
مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع

الزيادات ان كان فوق بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع
لان الاشتمال لا يشتمل الى ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر
فقد انقطع الامتداد فالقول بلا نهاية الامتداد يفضي
الى اقسام كلها باطل والغرض من ايراده ان تالي المفصلة المذكورة
اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك
لعدم حصول مجموع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول
كل زيادة في بعد وصارت هذه المفصلة واضحة اللزوم
بخلاف تلك وانما بقي الالتباس في استلزام كون كل زيادة حاصلة
في بعد كون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره وهذا ما يمكن
ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح الفاضل
لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبان استحالة الخ الوجه
الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها
قطر هو الخط غير متناه يجب ان يسامته بعد المواتاة لحركة الكرة
فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل
ان يوجد لوجود نقطة مسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف
والوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق نقط
غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد
ان يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع
تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت
في الجهة التي تتناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من
وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما
مشهوران اشارة فقد بان لك الخ يريد بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فنبين اولا لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم نبين البرهان عليه اما بيان الاول فهو
ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود
لكنه اذا حقق كانت مهيته من الكيفيات المختصة بالكميات

والحد

والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو
هيئة شيء محيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة
احاطتها فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد
الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله
اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث مهيته
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه
من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل بالوجوب تناهيه
قوله فلا يخ اما ان يكون هذا اللازم يلزمه قال الفاضل
الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية
في اقتضائه ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل
ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام
مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون
بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون
لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد
اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا مدخل
لها وظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة
اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنفه المادة من

اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من
الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا
في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب
الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع
المقادير وهيآت التناهي والتشكلات وانما قال هيآت التناهي
ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيآت
التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة
التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك
العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الشكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير
منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من
المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الكلية ولا الجزئية
ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية
في الاصل ان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون
فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الخ من جهة تشابه احوالهما
بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكلي والجزء فرع على التغاير
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل
ان الخ اللازم من هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل
الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا
لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام
والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعلا
فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة
منه وجزم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان

اللازم

اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكلي والجزئي عوارضهما
على ان كل واحد منها مح براسه ثم امعن في الاعتراض على
كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية
المذكورة واطنب فيه بما لا يجل للناظر فيه الا على سوء فهم
قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته
ظاهرا ما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم من ذلك
بسبب فاعل موثر الخ هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين
للامتداد وموثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة
وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم
بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا
للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض وانفصال بعضها ببعض وذلك من
لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل
الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد
كونه متأبيا لان ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق
المادة فاذن حصولها يقتضي كونها ماديا وقد فرضناه منفردا عنها
هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم
قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال
قد يختلف من غير انفصال الجسم كالشمعة المتبدلة بحسب
التشكلات المختلفة ليس بقادح في العرض لان غرض الشيخ
بمحصل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفصال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم

وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل
وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد ثبت
استحالة هذا م

انه الزم الخ في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل
جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي انه
بمشاركة من الجاعل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين
كون هذا القسم حقا ولو جرى في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن
تاثير في وجود ما لا بد منه كالتناهي والتشكل وهذه نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو
المطلوب وهم وتشاغ ولعلك تقول وهذا ايضا لا هذا شك يرد على
ما ابطل به القسم الاول من المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم
قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن
القابل فهو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة
واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم
منه ان يكون شكل الجزء والكل واحدا ثم انكم معترفون بان شكل
الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد
فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه
فلم لا يجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة
الى قوله في الفصل المتقدم فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم له في الفصل كليته ويبينه بقوله اشياء اخر على ان هذا الشكل
ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء
والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في وسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه
بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن
وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه
بالذكر قوله فنقول لك يريد ان نفرق بين الصورتين بما يقتضي

لزوم الخ

لزوم الخ المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان
الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب
حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب
بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان
يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد
عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل
لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك
وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبعه قوة اوجبت
لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك الخ معناه ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة
المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له
عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة
النوعية للفلك والقوة اسم لمبداء التغير من شيء في غيره من حيث هو
غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة والمراد ههنا هو الذات
نفسه او ما يصدر عنه الفعل الذاتي فطبيعة ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك
ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور
الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد
وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما
اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين
اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلا لكونه جزءا
حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ
صورة الكل احديهما محفوظة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى

مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة
الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة
صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك
في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون
فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله للكل ويكون على هذا التقدير ما
هذه موصولة بمعنى الذي قوله فهذا له عن عارض اي هذا الحال
للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر
ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا
المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب
مقارنة المادة القابل للصورة الجسمية الحاملة اياها المتحيز معها
لطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك
شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة
لم تصر كلا وغير كل الخ يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن الاختلاف
هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل وهي الاصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة
قابل وتقريره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل
المتقدم الا من نفسها الا انه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف
من نفسها بطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال
بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي
اليها لكونه صورة ثم قال وصلوح موضوع يعني الموضوع التي
يحتاج المقدار والتشكل اليه لكونهما عرضين وفيه بحث لان الفلك

فيه

فيه فاعل هو الصورة ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك
ثم تتبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل
الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها
حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا
كانت المادة مختلفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى
مادة تتم المواد والا فالصورة ايضا وحدها تختلف فيهما من غير
احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على
جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها
في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة فالجواب ان المادة
هي منشأ الاختلاف وهي تختلف بذاتها ويختلف غيرها من
الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم
والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي
بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد
ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحاصل اعماله الخ يريد بيان ان
كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل ان يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير
ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم
المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما تلوا هذا الفصل والوضع
يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها
ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة
الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها

الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به م

هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد قوله
ولو كان له في حد ذاته الخ اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته
خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق في جميع
الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد
ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هف قوله
او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع ينتهي اشارة ٥ وهذا هو القسم
الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف
على قوله وهو منقسم ويريد بان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع
وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع ينتهي اشارة وذلك لان
الاشارة امتداد ينتهي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع
انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك
الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع
مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير
منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا
لها وهو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع ينتهي
اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم الخ اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم
في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى
التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما
آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة وان فرض احدها ما خذ
الاشارة لم يبق الا ثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذا وضع
بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل
فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء
متعين من تصور ماهيتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة
الذات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة

هذا

لا يمكن

لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا كانت جزءا لا يتجزى
والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة ولو صنع هذه المعاني لم يتعرض
الشيخ لبيانها وسوء الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج الى الاقسمة
قوله فلو فرضنا هيولى بلا صورة الخ يريد بيان امتناع خلو
الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان
المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة
جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير
ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع
او يحصل وان حصلت فلا يخ اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها
دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام مخالف بديهة
العقل والثالث ايضا لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى
بها من غيرها او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية
النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية بلا مرجح وهو مح بالبديهة
وان كان اولى بها فان كانت اولويتها حاصلة قبل ان يلحقها
الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان
مع ان لكل واحد منها نظيرا في الوجود والشيخ اورد هما واورد
نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر
الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت ٥
هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان
الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت
غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن
ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة

وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص م

في صورة لو جب لها وصفا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض م

لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا
في موضعه الطبيعي فاذن صورته الهوائية توجب لمادته وضعا
هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ايضا ثم خرج بالقسر من
موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض وضع هناك ثم فسدت
صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت
الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب
الصورة الثانية والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق
المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها
وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد
مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد
ان لحق الصورة بالمادة وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي
يقتضيها الصورة التي لحقتها فهي اذن يكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في
بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان عينت
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل
واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد
لئلا ينتقل الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ما سيد
انما تقتضي بعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول

الهيولى

الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره تقتضي اولوية فلاجل
هذا خص العرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال
في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو
المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب
الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه
الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة
المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء القوة منه بل قصد الجزء الذي
هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصيص ذلك
الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي هناك فههنا سببان اي الصورة
المائية وهو سبب تخصص الموضع الجزئي بالقصد ثم اشار
بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما
ولما ابطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة
الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة
في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التدرك بان يكون حلول اللاحقة
زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد النظرين سد باب ايراد
المعارضة بما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في
الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في مواضع مع عدم اولوية
احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة
جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع
فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص
الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق
حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجزئية
تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينها مع ان
نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه

في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان
الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك
وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام
الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري
لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه
بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت
غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى
في قبول اللاحقة والهيولى اللاحقة الخالية عن الصور ليست
كذلك وظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب
منه حيز ولا اثر واما تشكله بتجويز اتصاف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد
الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهو غير مجردة
وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة
تنبيه فاحدس من هذا ٥ وفي نسخة الحسمانية وفي نسخة
الحرمية وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا
اليها او لا تكون والاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم
بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في
شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين لظهور
فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس
بالمط ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد
القسمين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع
اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد

الهيولى

الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة
بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة
بالصور فلا يتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا يخ
عن صور اخر ٥ يريد اثبات الصور النوعية وهي التي يختلف بها
الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى
لا يخ ان تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا
بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة
ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد ها الشيخ
بلفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان
الحكم الكلي بمقارنة الهيولى بما تقارنه من الصور النوعية غير واجب
وان كان باستناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله
وكيف ولا بد من ان تكون الخ اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها
مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر هو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة
لذواتها فهي انما يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها
الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام كذلك لكونهما مختلفة
ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما سنبين
في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق
تساوي نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما تعلق بالامور الانفعالية كسهولة

امتناع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك كلها عن الجسم

قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه
الامور قوله وكذلك لا بد له من الخ الجسم يمتنع ان يخلوا عن
الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع
فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع معينين بمقتضى ما
طبيعته على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا يج كل جسم بمقتضى
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة
غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان
وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط
بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخ عن وضع معين واعلم
ان الصور يختلف باختلاف آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وغيره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق
الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويحقق كونها
مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير
حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاءها في بعض الاجسام
مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء
ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده
او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه
شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض اي الصور المختلفة
تقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في
مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى
اختلاف قوابلها في المهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة

باعتباره

الاعراض

الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان
ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة
وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك
لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه الصورة لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة
ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فلكن المحل سببا للاعراض
اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج
اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية
لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون
صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العموم يجوز ان يكون
عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير
فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب
ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح تسقط
القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا
واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان
الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر
واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر
عن الاعدام ومنها المعارضة او لا بان هذه الصور محتاجة

الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها يلزم الدور والا
لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا ان القول
بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها
من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب
من غير ان يصدر ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان الصور ليس من شرطها ان يقوم الهيولى وهذه الصور يقومها
من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه
الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير
بحسب المادة وحفظ الاين لشرط الكون في مكانها والعود
اليها بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك
الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه
هذا الفاضل اشارة واعلم انه لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى
يتعين صورة جرمانية والا لوجب الخ قد اشار الشيخ فيما مر
الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى
الهيولى غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة
فيما اليها فاراد ان سن هذا الفصل ايضا مع احتياجها الى
الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت
الاقدار والاشكال متشابهة او كانت الهيولى فيما عدا
الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين مما مر ولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار
والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل
وكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب

استوائها

استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات
الصور النوعية بامكان الكيفيات فكان لقائل ان يقول
لو كان الاختصاص لكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص
بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا
اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة قوله
فلا يكفي وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص
فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية
والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء
فان الكل والجزء لا يجب ان يتخذا مع وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي من اجزاء العناصر
المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات
وذلك لانه لا يحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل يحتاج الى
علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من
خارج وكان ينبغي ان يقول لان سبب المختلفات ينبغي
ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية
وهي التي يكون وجوده غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص
من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل تندرج وجودها التصيرية انضيافها
الى سائر العلل علل لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال
المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية
والامور الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية
والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة
واما الحامل فهي علة قابلية قوله وهذا سر نطلع منه على اسرار
اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق

سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون
كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع على اسرار هو اقتضاء ذلك
ان يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية
لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال
المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبه لوجود مبدإ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
والوجود جسو يحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب
التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه بحسب نفس الامر
وهو تنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
الخ يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام
ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة
من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون
كل واحدة محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة
الى الاخرى فهذه اقسام اربعة والاول منها على ثلثة اقسام
فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها ولا علة
ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فتخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء
العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقق لا يقتضيه الا
العلة الموجبة ويكون اما بينهما او بين معلولها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل
واحد منهما بالآخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس اح
علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب

الى

الى ثالث كذلك فلا تعلق لاح بالاخر ويمكن فرض وجود اح
منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان
التلازم بين شيئين اح علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي
الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك
ظن بط فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين اح ان يكون لكون اح علة للآخر والثاني ان
لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما
الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة وهي
لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية
للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك
لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علة الهيولى بل طلب
وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى
الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو
ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه
الجمهور في هذا القسم بط ونبه على ان الحق في هذا القسم
هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين
ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الشيخ الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم
الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث
يقتضي كل واحد منهما اما مع الاخر او بالآخر فهذه هي الاقسام
الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد
منها انه انما قال في ان تقوم لتعرف منها انها مفتقرة اليها في

وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف
انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة
الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول
لا كالباري تع والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك
لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشي بالنسبة الى غيره
والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني
مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما
فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة
ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار
يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته
توسع ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في
تشخصها مفتقرة اليها والشيخ يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة
ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية
الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها
عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة
في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان
الصورة لا تخ عن الهيولى والهيولى لا تخ عن الصورة وهذا القدر
لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون
لاح تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من
الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة
قال وسياتي ابطال الاحتمالين لاح واقول ما تلازم المتضايفين

فسنبين

فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاح تاثير في الاخر كما ظنه
واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا وقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الا ايجاب
في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة
ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف
على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة اقول
الآلة كما ذكرنا هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه
والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى
طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر بعيد والواسطة علة
قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة
تجرد عن الهيولى الخ اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة
التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى لاح وهي ان يقال
لما ثبت التلازم فليس لاح بالعلية اولى من الاخر واليه اشار
بقوله وليس لاح اولى ان يكون مقارنا به الاخر من الاخر بعكسه
بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السوية والاستغناء
من الجانبين على السوية واقول لو كان مراده ذلك لكان عن
ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء
من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون
قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة
الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما
آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وتتمة لذلك القسم الى قسميه
قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام لاح
بالاخر ليس اولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب
خارج يقيم كل واحد منهما بالاخر وبالاخر وذلك غير لازم
لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر وبالاخر من غير اثبات ثالث

وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود والثاني
ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد
منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة
وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن
ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الثاني يحصل الاقسام محذوف
اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده
وسياتي بيانه بقولنا ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء
عن الجانبين ينافي تلازمهما اما الصور التي تفارق الهيولى
الى بدل فليس ممكن الخ صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما
الجسمية فلجواز الانفصال عليها اذا طرأت الجسمية التي كانت
في حالة الاتصال وحدثت جسمية اخرى وان واما النوعية فلجواز
الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور
العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات
مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل
والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند
انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان
الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره
قال فلا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباطلين
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر
السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات غير
الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود

الهيولى

الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة تبعت احتياجها الى الصورة ثم
ان الصورة قد ينعدم وتبقى المادة فعلم انها لا تحتاج الى الصورة
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن
ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بانفرادها
فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد
فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد
دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع
منهما علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه
ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة بشخص
يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها فاتينا الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا
الموضع اشارة يجب ان يعلم في الجملة الخ يريد ان يبين ان الصورة
الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية
ممكنة زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا تنبني
على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون
متاخرا عن الشيء سواء كان المتاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة
بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب
ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة
في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان
محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة

ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليست منها سببا لقوام الهيولى
مطلقا ولو كان سببا لقوامها مطلقا لسميناها بالوجود
لكانت لا شيء الا التي هي علة للهيولى والصورة وكونها
موجودة بمحصل سابقة ايضا للهيولى بالوجود
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى على انها معلولة من جنس ما لا يتاخر
ذات العلة

قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهو امامع الاجسام
المستقيمة الحركة ومتقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي
متقدما على المحوي الذي هو عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على
الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل
بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد
والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يعلق
احد بالآخر اما من حيث الصدور واما من حيث الوجود كالجسمية
المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة
التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء
على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في الصدور وقد يطلق على
المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة
واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيهما ولا يكون لاحد بالآخر
تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع
اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق بين هو
تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالث انا قررنا ان الجسمية
لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية
وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير
متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء
او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا
قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود
الجسمية فهي متاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار
متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي جزء له فالشكل

متاخر

متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن
الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة
للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من
التقدم المطلق والا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية
وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء المهية المركبة على خواص تلك
المهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء
علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول
هذا البيان يفيد تاخر التشكل عن مهية الصورة ونحن
قد ذكرنا ان الصورة من حيث المهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل
بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث المهية لا لان الوجود فقط
ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد
ان يحتاج في تشخصه الى ما تاخر عن مهيته كالجسم الى الحيز
والوضع المتاخر عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن
الصورة المتشخصة من حيث متشخصة وان كانا متاخرين عن
مهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي
والتشكل من توابع المادة وتقدير ما مر ثم قال واذا عرفت
هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل
وهما اما مقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى
اما متقدمة اما على المتقدم على الصورة او ما مع الصورة وعلى
التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت
الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على
الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم
ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل

قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة فانه بعينه في كونها شريكة
العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث
كونها صورة لا من حيث كونها صورة متشخصة وهي من حيث
كونها صورة متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى
لوجب ان يكون الصورة متشخصة لان الصورة من حيث هي
صورة مطلقة لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر
ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي
القابلة لتشخصها وهي سابقة على تشخصها وسياتي لهذا المعنى
زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا
بقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة
مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة لوجودها
على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل
لمهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا
للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت
سابقة لوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل
لمهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها
سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق
سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى
الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل مهيتها
ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى
فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ
ههنا بين علل مهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي

تقدم

تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها
قوله على انها معلولة الخ قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا
ان نفسر هذا الموضع ولا نؤسس احتياج الحجة المذكورة في
هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا هذا
القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة
وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا واما التفسير
فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة وان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول
قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون
ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون
معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت مخالطا لها فانه ليس
بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك
العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة
علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها
حالة في ذلك المحل قوله وان كانت ايضا ليس من احوال المعلول
لمهيتها فان اللوازم المعلولة الخ اقول ان الشيخ لا يذهب الى
ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى
وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان
المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للمهية وقد يكون
معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا
الفاضل قال هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك
لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل
هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود

من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان
ايضا ليس من احوال المعلولة للمهية فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود
قسمان كل قسم منها داخل في الوجود وذلك
ولكن فرع ان التناهي والتشكل من الامور
التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها
الا بهما ومعهما وقد تبين ان الهيولى
سببا من اسباب ما بها ومعهما يتم وجود
الصورة السابقة بتمه وجودها للهيولى
وهذا مع فقد انه ليس للصورة
ان يكون علة للهيولى او واسطة
على الاطلاق م

الشي انما يكون عنه وجود شي مباين لذاته فان العقل ليس
ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا
هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان
اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل
قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين
جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل
في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها
ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام
الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة وذلك الكلام
هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج
الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة
علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون
الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان
الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها
ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت
هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى
مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون
مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت
علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى
محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست

معلولة

معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك الشي فلما توقع هذا الاعتراض
ههنا ذكرها تبيين ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك
الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع
اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل
الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة
مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع
علل مهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في
الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد
ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولين بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان
استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا
الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة
عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة
اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت
لوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق عما يقارن
وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انه معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة
الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة
لوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه
محال آخر وذلك المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها مراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال
المعلول المقارن للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشي
معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشي معلولا

يجب ان يكون معلولا لم

للمهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا
كذلك فان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة مطلقا فنبه
بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لمهية على ان المعلول
المقارن لا يجب ان يكون لنفس المهية في جميع الصور بل قد
يكون معلولا لعلة تكون المهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا
اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى
ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول
مقارن فلا يجوز تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف
المعلولات بالمقارن يكون غير مباينة ولم يكن شي من جنس هذا
الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين
من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
معا بقوله فان اللوازم المعلولية قسمان كل قسم منهما داخل
في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر
من هذا البيان ان هذا الكلام ليس اخوا ولا زيادة كما ظن
هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها
ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان الخ
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثانية قوله
وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال الفاضل الرابعة قوله
فيصير الهيولى سببا من اسباب الخ وهذا بيان الخلف وقد نبه
بقوله ما به تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم
وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة
كما ذهبنا اليه والباقي ظ وهو وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت
الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت
الهيولى علة للصورة في الوجود الخ قال الفاضل الشارح هذا سؤال
على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا

بالتناهي

بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم
ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس
كل ما احتاج اليه الشي يجب ان يكون علة للشي بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه
قال ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى
ام لا نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
لانه يلزم من القولين كون الصورة متقدمة ومتاخرة معا وان قلت
ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على
فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من
حيث هي صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان
الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد
من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوي للصورة وجود
اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة
لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود
شي لو وجد الصورة بها ومعه اي قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى
في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما
او معهما موجودة ليكون الهيولى قابلة لها فاذن هي اعني الهيولى
متقدمة على ذلك الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي من حيث
اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص هذا الكلام
يحتاج الى الفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من
غير ان يلزم الدور اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت
المادة فان لم يعقب بدلا لم تبق المادة موجودة وريد بيان
كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال

يجب ان يقول فيه ان البدل ايضا بالهيولى على ان
يكون الهيولى قائما بالذات وبالجملة لا يمكن ان يتقدم
تقوم اما بالذات والاقام م

الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدر
الباب بها وهو ان بقاء الصورة محتاج الى الهيولى وهذا الفصل
يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست
متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا
عنها لو بقي المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة
اي حافظ لوجود المادة بواسطة تلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق
قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك صدق ان يقول
وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن
حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم
اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا
على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قائلا
قائل ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان
ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم
الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة
علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة
وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل مقيم لا محالة للمادة
بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما
وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل
معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر
ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون

مقيما

مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك فكان انما يصح في بعض
الاشياء وبالبرهان وافق لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها
قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا
بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة
مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل
واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي
صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي
هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا
للوجود اما الشك الاول الذي اورده الشارح فيحل بما ذكرناه
مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس
بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج
الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث
هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما
لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى
الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم
معين واما قوله ثم لا يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه
ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بلا مقيم للمادة فقط وهذا سهو
من باب من توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر مقيم جوهرا هو محله
ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة

لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل
فليس بمنتجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاون
مقيما للجسم المتشخص بالاون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة
اشارة ليس يمكن ان يكون ٥ يريد بيان امتناع القسم الرابع من
الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر
يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه
يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدله بما يكون اقامة
كل واحد منهما بالآخر لا يناسبه فسادا ولان الثاني راجع اليه
ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل
ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون
كل واحد منهما يقام مع الآخر وهذا هو الذي يكون بالاقامة
فيه مع الآخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام
الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج
الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين
اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخ اما ان يتعلق بالآخر
من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا
فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق
فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو
القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم
يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى
ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
بوجه تقتضي لا تكون بينهما تلازم عقلي فلم يكن بينهما الا مواخاة
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان

المنتسبين

الشيئين

الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة
وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة
بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال
من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له
مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس
لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت
الى الآخر لتاخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الآخر
اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا
دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم
من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير
وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه
غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن
الآخر كما ظنه هذا الفاضل والاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما
ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك
الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج
لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا
ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المصاف المشهور حدث
جملتين كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى
لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج
بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم
بينهما على وجه دائر لا احتياج لا خ الى الآخر على ما ظنه ولا على
سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي يكون بين المضايفين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها
وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذه الحال

من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور بخلافه
من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما
تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلاف
ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى
ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف
المشهور قوله فبقي انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن
الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء
قد سبق فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد
المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما
بالاخر واذا بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ
الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة
للعلة قوله وللصورة في الفاسدة الخ انما خص الفاسدة الكائنة
بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجردة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال العدم وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل
التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم
على الهيولى من حيث صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة فانها
من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى اشارة انما يمكن ان
يكون ذلك على احد الاقسام لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا
وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين
ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه
سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة
العلة على ما مر وايضا لانه لا يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد

منه الى الفعل وسببه وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد
بعض الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته
واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب
الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء
الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلي في اقامة
الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك
المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي
في وجود الشيء لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل احتيج
فيه مع ذلك الى مفيض الاصل لوجود الصورة كما ذكره هو ايضا في
كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصلي بعينه على
ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعته او قسرية
تحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر والعلة التامة
لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة
الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصلي
ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين
عن سبب اصلي وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصلي
بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي
ولعله سماه اصلا لانه علة بالوجهين اي بلا توسط والثاني توسط
المعين الذي هو الصورة فهو الاصل في العلية مطلقا وعلى
التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى يريد به
اجتماع السبب الاصلي والصورة من حيث هي صورة لان العلة
التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فان الصورة

العاقبة شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما يشاركه الصورة
الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها
من الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة قال الفاضل
الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد
ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه
شيئا وذلك انا قررنا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له
اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك
المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان
كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا
لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص
الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر
يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام
ذات كل واحد الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما
فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام
الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا
فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان
الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من
حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص
الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان
هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث
انها هيولى فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة
بها من حيث هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون هذه
الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات

الهيولى

الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة
وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك
الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها
المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة
ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق
غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان
يوخذ بلا شرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في
الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل
دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا
والجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان لا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية
في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبيه
اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرفع الآخر برفعه فكل واحد
منهما كالآخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل
محققه وهو ان العلة لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى
هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع وليس
احد بالتقدم والتاخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص
بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة
التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من
جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات

كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول
كحركة المفتاح فاما المعلول فليس رفع حركة
المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه
بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهو حركة
يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين
بالزمان معا ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابهما ووجودهما م

اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم المعلول كما كان
في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب
المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تنزيب يجب
ان يلطف من نفسك ان الجسم الذي لا تفارق صورة الفلكيات
باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان
تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا
اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو ظ اما للدور او لعدم
التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون
المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا فاذن هي
الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء
علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل
يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا
في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان
الصورة كما تزول وجب ان يعقبها بدل وتعقب البدل مقيم
لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا هيهنا بان
القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما لان الشيخ
لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان
الخاص بهما امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد
اقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من
مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال
المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي بسيط الكميات المتصلة
القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط .

ويتصل

بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهي النقطة فالجسم هو
مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع
له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض
والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها
تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر
والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة
لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة
في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية
فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم
ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات
معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط
التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط
اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون
عند انقطاع امتداد الاخذ في جهة ولما كان الجسم ذا امتداد
ثلث وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي
بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون
ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء
البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن
الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع
لان هذه المقادير ذوات اوضاع فيها بانها كذلك والشيء ذو
الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل ينتهي الجسم
هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية
من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول

بان البسيط نهاية الجسم حظا بل هو الذي به يتناهى الجسم
واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها مهية
السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم
بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم
ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث
فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي
السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي
النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث سقوم جسميته
بل من حيث يلزمه التناهي الخ قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزئين لمهية الجسم لامتناع انفكاك تصور
الجسم عن تصورهما حيث نتصور جسما غير متناه والشي
لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور
الجسم ونحتاج في معرفة تاليفه من الهيولى والصورة الى الحجة
ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا
بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحدود مشتملة عليهما
او لكون تصور الشي غير مقتضي لتصور اجزائه وكيف ما دارت
القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب
عنه ان اجزاء الشي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه
في الوجود اعني المادة والصورة والجسم يتصور باجزائه
العقلية ويطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى
مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم
تدل على صورته والعقول الماخوذة فيه تدل على مادته والسطح
والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على
الجسم فبين الشيخ انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان

السطح

السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء
لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي
التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا
ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشي
كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة
بالصورة وخصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم
بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فظاهر واما الاخير
فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم
بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم
قبل عروض السطح وهذا خطا لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة
للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية
للجسم قبل عروض السطح ثم قال ويمكن ان يجاب بان
النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح
للجسم كالاوسط في برهان ان ما كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر اقول اما قوله النهاية باضافة عارضة
للسطح تقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله لشي ذلك
ثم انا ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة
لا تعقل الا بعد المعروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف
يخبط في كلامه فلا بد لي ان يذهب ريما حققناه من قبل
وهو ان الانقطاع يعرض للامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك
الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل
هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة

ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
فانما يفرض عند الكرة والخط المحيط بالدائرة
قد يوجد ولا نقطة م

او قطع فيوجد يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط
ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي
ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع
فقول الكرة جسم محيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع
الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح
مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزهما والخط
الخارجة منها الى ذلك الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين
الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث عليها
فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت
الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان
لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط عليها من
القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة قوله واما المركز فعند
ما تقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود
نقطة في الوسط يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا الا باحد
ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي
سكون النقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي واما الفرض
فظ واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة
كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في ثلثين متعين
بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك
الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض
او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان

حصول

حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة
والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع
فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في
سائر النقط فاذن يكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع
اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض
فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط
الواحد المتناهي له منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا
وهي متمايزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها امتياز بالفرض
ولا يرتفع بان يقول انها لا نهاية وان لم يفرض لان تصور المنتصف
فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق
هذا اصل التحصيل افاد ههنا ان هذه الامور كيف يترتب في
الوجود ان الذي يقال بخلاف تفهيم المتدرج شيء غير حقيقي بل هو
تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتاتى
لك تامل ان الابعاد يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من
الطبيعيات بخلاف المسئلة المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة
ههنا لتعلقها بالمقادير ولنا نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان
الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منتج عنه تذكير للاستقراء
الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به
وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عن حكم اولي تنبه عليه
بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولي ولا لسائر
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولي وسائر الاعراض
والصور ملاحظة لها في العظيم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع

وانما الذي يقال بالعكس من هذا ان السطح يحل
بعد الخط ثم الخط والتحصيل الاولي ان النقطة اذا
تفهم متحركة فقد فرض لها ما يتميز به وهو مقدار
فضت متحركة وكيف يكون ذلك بحلولها
في خط او سطح

بطال التداخل

الجسمانية مما تعنه عن التداخل وانه لا ينفذ
جسم في جسم واقف غير منتج وان ذلك للابعاد
لا للهيولي ولا لسائر الصور والاعراض م

للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث
العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على
بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم
يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير
اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة
متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما
يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة زعمت انه لا شي
محض وفرقة زعمت انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان
يفعله الاجسام فيه ويكون مكانا لها وقالت الفاضل الشارح
يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف الخلاء ويكون
بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي
لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى
بان فرض فيه اجساما مختلفة ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء
الواقع بينها بها فان اللاشي المحض لا يمكن ان يتقدر لشي اصلا
ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة
والتقدير ان مخمنين على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك
مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري
واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس
بجسم فهو بعد مقداري ليس الا شيئا محضا كما زعمت الفرقة
الاولى وان كانت لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه
واذ قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله
بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي

بالحصول م

ثبت

ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم
بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل وهو مما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف
الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد
المتصل ذو مادة فهو اذن ليس ببعد صرف على ما يقولون وعبر
عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف
الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
سمي عند سلوك الجسم اليه فالخلاء سمي عند سلوك الجسم
اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان
يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا
سلكت الاجسام في حركتها تنحي عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت
لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء
وانما رسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين
قبله قوله ولقد تناسب ما نحن مشتغلون به الكلام في المعنى
الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا
يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك
الاين على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه
المناسبة انها كما سيحقق نهايات الامتدادات قالت الفاضل
الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان
والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف
كالخط والسطح وهي بناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين
احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة
اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه يريد بيان ان الجهات
ذوات الاوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع

وهل المعلوم انها لو لم تكن لها وجود لكان من الجهات ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة م

ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة م

الجهات ان تكون من المعقولات التي لا وضع لها

لها وبين بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين
في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني
من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان بينته
في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة
ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت
الجهة ذا وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة
والحركة لو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت النسبة اليها
ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك يريد بيان مهية الجهة
وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقرير بيان الحملية
على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم ان وجودها على اي
انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهي على ما حققه طرف للامتداد
غير منقسم وانما تحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات وطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة وما في الكتاب ظ ولقائل ان يقول انه قسم الحركة
الاخرة بحوشي ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة
قريب وحركة بعيد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما ينقسم
في جهة الحركة اما بالقياس الى ما انقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس
الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب
والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة
واما الى جهة فيعود القسمان الاولان والاخيران يكون جهة
الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو مح فاذن القسمة حاصرة
وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد
فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض

بعد

بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق
الوهم هو شك في كبرى احدى القياسين اللذين اثبتنا
بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير
الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من
السواد الى البياض انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين اح جعل الكبرى اخص
مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود
فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك
لان الشك غير قادح في المط وذلك لان الجهة التي يحصل
بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو المطلوب فانا
ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع
وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق
هو الفرق النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية
الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو
اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات
لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال يريد اثبات جسم محدد
للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في
تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها
على بعض على زوايا قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان
لكل امتداد طرفان فان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا
اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار
طول قامته حين قائم بالفوق والتحت والفوق منها ما يلي
راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد

اثبات المحدد

وايضا فان ما تشككت به غير صائب في العرض
اما الفرق فلان المتحرك في الجهة ليست تحصل
الجهة بما سوى تحصيل ذاته بالحركة بل بما يتوهم
بتوهم او الفرض منه بالحركة ولا يحصل لها عند
تمام الحركة حالا من الوجود والعدم الا بكذوف
الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس
وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على
ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما تلوا هذا
الفن من الكلام ه م

فيما بيننا او مثل ما يشبه ذلك فلم يعد عما يكون
بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف
كان ذلك م

العرض ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين
ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها
في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق
وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات
على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف
الامتدادات غير متناهية بحسب الامكان فرضها في جسم
واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح
الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة
لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح
ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد
جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان
سميناكل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر
النقطية مثلا المثبت جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد
واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات هي اطراف لسطح
ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل
بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة
الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا
توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار ما كان قدامه خلفه وما
كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما في
راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت رجله

من

من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح
جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف
قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف
والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم
فان قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون
ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب على السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار
الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع
وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها
بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل
واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال
لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله
فيما بيننا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما
الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فيبسط
سماه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر
سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة
الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعدد عما بالعرض
اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط قوله
ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء وملاء متشابه

فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
من غير موجب اذن ان يقع لشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون
جسما او جسمانيا والمجرد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض
منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل
جهتان وهما طرفان ٥ تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب
ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء
واما في شيء مختلف والاول مع بعده اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض
وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنتين فحسب فاذن
الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين مختلف خارج ما يتشابه
وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل
واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من
حيث واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة
اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا
لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه
كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد
يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد
عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد
اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول
وهذا الثاني ايضا باطل لان التحديد بجسمين لا يخ اما ان يكون
على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول
يقتضي دخول المحاط في التحديد بالفرض لان المحيط وحده

كاف

كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته
والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركز فهذا
القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو
واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فبطلانه
اح ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما
وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل
واحد منها جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات
الخارجة منه وقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات
وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان
امتنع فلما لم يؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا
ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض
وعلى بعد معين منهما كالكلام فيما فان علل بهذين صار
دورا والا فتم ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة
يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه
تفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط
بالاجسام ذوات الجهات لشأن كل جسم من شأنه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محددا
الجهة لا به ٥ تمهيد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقرير
ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخ اما ان لا يكون من شأنه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك

لانه قد يفارق موضعه الطبيعي ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق له او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية او ضرب آخر م

والاول هو الذي الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز
عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع
ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتجرد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متجردة
عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متجردة لاجله
حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب
ان يكون ذلك التجرد بسبب جسم آخر وذلك الجسم الآخر
هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا
الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان
يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد
بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معيته امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم
لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه فما هو معه اعني
والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه
في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق
بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب
وظهر منه ان الجسم المجرد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه
فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ مجرد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
انما تتجرد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون
من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها
طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات
المجرد انما هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف والا لكان
البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي
هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع

من

من الجهات بالتطرق مجاوزعا بالفرض واعلم ان تقدم مجرد
الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث
كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة
فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع
فان رفع المجرد من حيث هو مجرد يوجب رفع ذوات الجهة
من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المجرد
من حيث هو مجرد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين
وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن
وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه
ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس
في بيان ان الخلاء ليس علة للهوي انه لا يجوز وذلك لان عدم
الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن
وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا وعن المتأخر عن الشيء ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب
ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو مع تناسب
فيجب ان يكون الجسم المجرد للجهات اما على الاطلاق يريد
ان يذهب اثبات مجرد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان
سائر احواله فنقول في تقرير الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم يحيط بالجسم
ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو
هيئة تعرض للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض والى
اشياء ذوات الاوضاع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه
او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب

محيطا بالقياس الى غيره وان كان له
وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا مكان ٥م

انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت وهو نسب اجزائه الى الاشياء الخارجة
عنه ولولا هذا الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فقول
الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه
مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا
وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب
الاشياء الداخلة فيه وبحسب الاشياء الخارجة عنه فلا
واما القسم الثاني فله الموضع والوضع باعتبارات جميعا واذ تبين
هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو
لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع
والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل
محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع
ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد
الا القسم الاول معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان القسم الثاني وجود
محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما
يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد
الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد
شيئا واحدا وعلى تقدير شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به
وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد
جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع
على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج

الاعتبار لكان

في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد
تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وح لا يكون
هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا
البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان
كان للقسم الثاني وجود بقوله بحدودنا الاول موضعه تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكون هذا المعنى بقوله
فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان
واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي
هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه
انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول
الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا
بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكيك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في
تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد
يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا التقسيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة
علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها تكون مستندة
الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي
ليس اقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون
الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم
او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها

في

ابدا بالقسر والثاني تقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعر
الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق
اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب
الشيخ اليه واما انا فلقولة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية
واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان
آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه تقتضي ان يكون
محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل
به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع
بل يطلب ما هو كانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان
مكانه مشتملا على حاق تلك الوسط الجهة كالارض او لم يكن
كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة
الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعر الذي
هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل
المذكور اذا فرضنا متحركا محتازا على حيز النار وصعد من فلك القمر
يحكم حزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب
من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة
الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق
جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل
الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم
الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع التالي
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره
بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم
موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته

كذلك

كذلك رحل ثم تحدد بعد تحدده مواضع الافلاك على
الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك تقتضي ان يكون
الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول
اما ٥ اي حلق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع
متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبداء الاول
تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون
ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج
ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما
سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم
وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية
لما سياتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون
ايضا بالطبع وسواء ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم
او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسب المحدد الاول
لا يجوز ان يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان
اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء
الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه
المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن
هو بسيط ليس له اجزاء اما بالفرض ويجب ان يكون بسبب
تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز
وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت
فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص
القرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف اجزاء
المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف
وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد
الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو ٥ يريد

جهاته

معنى الطبيعة
الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى
وطبايع م

متصل الاجزاء مكون مستدير م

بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع
ان الطبيعة على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة
فمنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها
الاربعة اعني الاين والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدا للحركة والسكون
معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها
ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بما وهو الجسم ويحترز به
عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي
لحركات ما هي فيه كالانمآء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام
الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم
عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة آلة لها
ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين اي بالقياس الى المحرك
وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها يحرك
الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض
احد معنيين اي بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة
عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس
الى المتحرك وهو انها يحرك الشي الذي ليس متحركا بالعرض كصنم
من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة
بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى
الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد
من غير ارادة وح يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس
وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج

واحد

واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على
نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبدا ها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى
نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدا
التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد
ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا
وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث
هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو
الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها
باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا
بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من
اشيآء مختلفة لكل واحد قوة وطبيعة اخرى يتركب من
جملتها شي واحد فان مثل هذا القابل البسيط بل يكون طبيعة
الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة
تقتضي من الامكنة ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في
وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير
ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئا ما على
ما سياتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي
من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف
اقتضآءها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف

والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يكون
واحدا غير مختلف

هذا نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح
هذا الحكم ليس نتيجة لها لاحتمال ان يكون للبسيط قوة
حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق
ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن
الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين
المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية
تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان
القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع
مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة
واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة
انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج
تاثير يريد بيان ان الجسم لا يخ عن موضع وشكل طبيعيين
وانه فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان
اح وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه
وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها
لا يخ اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد
به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان مجرد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان
الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير
الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا فتسريا كتاثير
الحرارة والانا المكعب في الماء فان اح يصعده والثاني
يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين .

لان

لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين
فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلقا اثباتها وفي بعض النسخ
لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير يكون الوضع هو
الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه
تاثير غريب من خارج وعلى الوجه يكون الحكم كليا لان مجرد
الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر
الوضع بذلك واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم
بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة
في الهيولى على ما تقرر وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن
لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن
في طباع الجسم مبدا لاستيجاب ذلك وذلك لان وجود
العارض للشيء يدل على وجود سبب تقتضي ذلك العروض
والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع
لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر
فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا
العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا
فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص
كل واحد منها ببعض الاجسام والاول تقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور
مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن
في طباع الجسم شيء هو مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين
والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك ولم يقل
مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع
المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كذلك

كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
مهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لو حتى بهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في
جميع الاحوال يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه
طبعه لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا
بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع
واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان
يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد
وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي
تجزيه المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان
الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان
التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع
قبل التركيب يطلبه المركب اذا جعل يقتضي وجود الخلاء
حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان
التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول
وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة
واحدة كالماء والارض مثلا على الباقية وح يكون تلك الاجزاء
معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات
بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه

غالب

غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث هو الذي
لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار
المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي
المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك
يقتضي بقاؤه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من
المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ واذا تساوت المجاذبات
عنه وبيانه ان الجزءين المتساويين من النار والارض مثلا
اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان
ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا
على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان
ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون
اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح
لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد
بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب
الطبع او التركيب فحصل ان كل جسم من شانه ان يكون في
مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة
الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر
على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون
المقتضي لذلك وهو ان طبيعته واحدة وكون القابل واحدا
وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف اختلاف انواع
النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو مباحث
التركيب اليق فان قيل ان كانت الامكنة المختلفة لبسائطه

البسيط مستديرا والا لاختلف هيئة في مادته واحدة عن قوة واحدة م

بحث شكل الطبيع

دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة
على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون
متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى
الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فما
قلنا بها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة
متاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت
مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول فما بال اجزاء الارض
ليست مستديرة مع انها بسيط والقول بان استدارتها ازالة
بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة
واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات
شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها بتلك
الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو موكد له لو خليت
وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري وهي مانعة عن العود الى
الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة
الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض
الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا
مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون لاجسام
لا تقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنهما
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا
لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا

والجسم

والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين
ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة
وانتم لا تجوزون حصول ذلك الاختلاف بالقسر وبان
القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط او مركب
والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرية والثاني يقتضي
ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان
كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد
وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز
ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك
وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض
البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل القابلية
غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود
الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن
نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية
او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية بحسب مزاجه
كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تفوز من ذلك الفلك بخيص بها هي
فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب
امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة
الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان

القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان
مجموع الكرات لان حكم الشيء حال الانفراد حكمه حال التركيب
مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل
المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في
اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل ههنا
ليست هي الاجزاء وانما هي المركب الذي هو المحل وكذلك
لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع
فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات
لها ليس علة فاعلين متشابهي الافعال نبيه الجسم له
في حال تحركه ميل يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك
بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن
حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما
يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان وما قد يمكن
ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ
منها فان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد
من السرعة والبطوء هي شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة
لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس
الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها
واحدة كان صدور حركة معينة منها دون ما عداها متعلقا

لا يكون

اثبات الميل الطبيعي

لعدم

لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني في الكبر والصغر
او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندماج
الاجزاء وانتشارها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه
كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر
هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في
الحركة الاينية بحسب الموانع ويوجد عدم الحركة كما يجده
الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بين يديه تحت
الماء وكما يجده من الحجر اذا سكن في الهواء فالشيخ اشار الى
وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجته
على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله
يحس به الموانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
بالقياس الى قوة الموانع اما بالرواية الاخرى فيكون قوله
وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرة الحركة وقوله
الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف
قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه لما كان
الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى
اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه
الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انزعاجه
الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج
من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف
الاجسام في قوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية

من تأثير عن ما يبطل النسبة عن طباعه الى
نوع ومعود انعاشه الى الطاء الطبيعية
التي تستحيل اليها الماء للبعد النسبة عن طبيعة
الى النبوة م

وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل
امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة
وذلك كالكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر
منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة
او لتخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة
او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان
من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان
الحركة الواحدة يقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا وممتنع ان يقتضي
الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في
جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان لحجر يحمله الانسان بمشي فانه
يحس بثقله وهو ميله بالذات ويحرق الهواء منه وهو ميله
بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي
ميل طبيعي بالفعل ميل قسري فقاوم السببان
اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي شيئا خذا الموانع
الخارجية الطبيعية معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى
الطبيعة بحسب ذلك وتأخذ الميل القسري في الانقاص
وقوة الطبيعية في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي

من

من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يتجرد الطبيعة
ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل
بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسري قريبا من الامر في تزاحم الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني قوله وقد يحدث فيه
من تاثير غيره اشارة الى القسري قوله بطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود التعاثر اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري
كما نشاهده في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ومثل ذلك
بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها
لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين
غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه
ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطا
بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال من الميل القسري الشديد والطبيعي
الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب
الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل
القسري والطبيعة كما كان فعل الطبيعة الماسة عند
وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه عند
وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه عند الخلو عنها بايجاد البرودة
كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند
وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب

يخالف افناوه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي
وهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكال الذي يورد في هذا
الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان
وقوف حبل يتجاذبه طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله
وانما يكون الميل لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت
فالميل الطبيعي اما نحو الفوق وهو الخفة واما نحو السفل
وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية يكون حركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان
الجسم الطبيعي لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد
عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعية كالحركة
وجب الغرام عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع
فان لو اصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن
له ميل عنه فاذن هو عدم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض
فقد يحس ميله واجاب عنه انما يكون في مكانه الطبيعي
حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي
ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض
في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس
جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم
ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي
لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبيعي مما اراد ان يبين حالهما عند تعارض

السببين

السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لنا ما يجي
من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري
افتر وابطاء الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه
اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا
قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في
زمان ما مسافة وليتحرك مثلا في تلك المسافة بعينها بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخ عن ميل اما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة
اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول
ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان
فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل
ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة
طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك
في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر ويجد
ابطاء في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول ويجد ابطاء مسافة
اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء
واعلم انه لا يمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي
شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد
ما من السرعة والبطوء تستدعي شيئا آخر لانا فهي مفردة

غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدث
النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة
وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة
والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر
فتحتاج الى ما تحدث حالها لكن اذ لا شعور ثمة بالملائمة
وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد تحصل في غير زمان لو امكن
واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما تحدث ميلا يقتضيها
وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين
المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور
فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن
ان يكون لا يقع اصلا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف
فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد
المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج عن
المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء
والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا ويقتضي ما يعوق عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة
ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء احوال
هاتين الحركتين زمانين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق

داخلي

داخلي فاثبتوا مدار ميل طبيعي في الاجسام التي تتحرك
قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء
البطوء فكان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في
احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى
الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عدم المعاوقة يقطع
مسافة في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة
الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدم
المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة
وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في
آن لا ينقسم وهو ايضا مما مر فهذا تقرير مقاصدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالشيخ ابي البركات المعدادي وغيره بما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا فيستجمعها واحدة المعاوقة ويختص بما
فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع
الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه
ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال واقول الحركة بنفسها
لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض

وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
لا محالة اسرع او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من
السرعة او البطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف وانزح
الى المتن فالدعوى المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا
ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الذاتي
مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر
فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظ انه يتحركها في زمان اطول
ولكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة
تقتضي ان ينقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول
من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الخ نسبة
الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد
ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوقف
عليها بل تنعدم عند التجزي وايضا فان دل ذلك على احتياج
الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون
في الاجسام الطبيعية مبدآن ميليين متخالفين يعوق كل
واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية
هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم

من

من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لا يستمر
في الجميع والزمنة محالات والجواب عن الاول ان من
القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها وهي
الجزء والكل فيهما وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في
جملة ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول
والاعتراض من الممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد
لانه سبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم
الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية
ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق
داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما عرفت وهناك
من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في
القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في
القوام واما في الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق
اشارة يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم
لو كان زمان لا ينقسم لما كان يجب له الى الزمان المنقسم
نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة
عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم
لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع
او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من
الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له
من اسباب خارجة لا يتعرى اياه وضع او شكل صار اولى
به كما يعرض لكل مدة ان يصير مكانها مختصا ٥ قد مر بيان
ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم

يشكل في ذلك وانما اخره الى ذلك الموضع لانه لما ذكر استيجاب
الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا
فذكر بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر قوله على حكمه
الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان
يكون ذات كل جسم هي المقتضية له كوضع او شكل او وضع
والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال
موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة
او لانه يعم الاجسام كلها وذلك لان من الجائز ان يخصص
محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع
وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية
لا تعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد
بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما
انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل
خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض
وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة
ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك
السبب ان يفصلها من الارض ثم تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي بها لا بحسب استحقاق
تقتضيه طبيعتها فلا يجوز ان يكون المكان فيما نحن
فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم
طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور

مختصر

مطلقا

مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن
وضعه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب مهيته
ووجوده فاذا فرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته
يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم
كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر
على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس
مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر
لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لم يخص الجسم بمكان
دون مكان اما لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه
ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى
المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو
المط والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا
قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب
نادر وجوده ولا سقط له فينسب الى الاتفاق وستعلم
ان كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد على حال غير
واجبة من طباعه لحصوله عليها لان احوال الجسم لا يخ اما ان تجب
بحسب طبعه او لا تجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه
لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم
بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل
والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لها بالنظر
الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت
الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار
طبعه فامكن ان ينقله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان

من الامور الامكانية والعلل فاعلية وتقبل التبدل فيها من طباعه الا لمانع واذا كان هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عليها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل م

في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول
كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها
الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها
في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا
بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه
ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه اشارة
الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي يفرض اولى بما عليه
من الوضع والمحاذاة ٥ يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد
الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي يفرض لانه قد عرض فيما مضى
بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي
هو ممكن هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو
داخل فيه وهو محاذاته له والحجة ان هذه الوضع انما يعرض
من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه وهي نقلة
لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير
لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط
يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه
ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل
مستقيم او مركب يمتنع وجوده عن المحدد ووجود مبدأ الميل
وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير
في موضع اليقين والفاضل الشارح اورد هنا من نفسه حجة
وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه في الهيئة فرقا وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة

ففيه

ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون
بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد
التام والاول لا يوجب الحركة المستديرة لان امكان احتراق
القطن لا يقتضي سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان
العلم يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي
لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة
عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
له ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم
المكرر وبعضها يخل بما تحقق من الاصول المذكورة واقول
في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا
المطلب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة
يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن
الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي
غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي
من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات
البسيطة منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان واحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير
عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص
عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط وهذا حكم يوجبه العقل وانه
لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع
ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص

ويرد م
حصوله

بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه
وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب تبديل
حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء
من داخل معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي
معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
تبدل نسبة مجرد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك
المتحركة تحته على تقدير كون مجرد الجهات يكون عنده ساكنا
على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا
توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير
كون مجرد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير
كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك مجرد الجهات فاذن
تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب
شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل
للكون والفساد يكون له قبل ان يصير الى جسم آخر تكون عنه
مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون
احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية
له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا يريد بيان ان كل
ما يجوز عليه الكون والفساد فيه مبدا ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في
جزئيات العناصر وتقرير المطلب ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط
يقتضي مكانا خاصا بحسبه طبيعته النوعية على ما مر

ويستحيل

ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا
وعلى هذه المسئلة بناء هذا المط وهي في الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان
الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي لان نفس المكان الطبيعي واما على
الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المتخالفة
لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك
في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد
المكانين خارجا عن الآخر ويعود الى تقرير المط فنقول ثم حال
هذا الكائن لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي في
الكائنية في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي
وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس
هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما
للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه
من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن
الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل عن
مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف
يخرجه عنه وانما قال بجوهره متمكن هذا المكان قابل
للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث هو
الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه
فقد بان ان الكل كائن فاسد ففيه مبدا ميل مستقيم وهم
وتنبيه فان تشككت وقلت يكون لذلك المتمكن لصق الجسم
الذي لنا الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل
كائن فاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان
يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم
الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه

انتقل الى صورته بالكون وتقدم وحصل نوعيته
ان نفع خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان
بل الجسم

كالجزء من الماء الماس لسطح الهواء فانه اذا صار هو آ صار
متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان
الملصوق ومجاور الشيء غيره لم يكن حينئذ في ذلك المكان
فاذن انتقاله اليه واجب وتحقق ذلك بان يقال مكان
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة
والبيان المذكور بعينه عليهما عائد اشارة الجسم الذي في
طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شيء وصرفا
عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والاخرى
جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه
ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص
بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجيها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة
وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل
مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي
السكون عند حصوله فيه فلا يجوز ان تقتضي جسم ميلا
مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى
وذلك لان الطبيعة الواحدة انما يقتضي امرين بانفرادها
اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط
فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لتحصيله

وان

وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس شيئا آخر غير ما اقتضته اولا واما
اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان
الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجدان معه
وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك استدرت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة
الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك
لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون
فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
وانظر ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدلال بهذا
الطريق استدلالا لثانيا وقد يفرع على هذه المسئلة عدة
مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من وجه انما يكون
على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء
والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يكون عنه وذلك لامتناع
الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد
فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي
على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان
يكون هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع
في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد
الجهات بل يمتنع عن اطلاقها بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز
الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة
لا خرى على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يخرق
واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون

ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد
من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية
لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار
الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم
بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده
وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم
عن مكانه او تخلخله عن بعض الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة
الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله
استحالة توثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده وكون
الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان
امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع المستقيمة وظاهر
واقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج اليه الى بيان ابسط لانه
داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسئلة التنبيه
على ان مجرد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا
الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية
عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل
واحدة من تلك وقد سبق من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد
فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ
لذلك تنبيه الاجسام التي قلنا نجد فيها لما تكلم على
الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا

على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
ينفعل وينفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها
وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان
ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة
فقوله الاجسام التي قلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي
ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة للفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهياتها
قد تكون صورا وقد تكون كيفيات وتهيئتها نحو الفعل
هو ان تجعل موضوعاتها بعدة للفعل فان الفاعل بها هي
موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيف يصير بها موضوعها
معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدا للتغير والقوة المهيئة
نحو الانفعال كيفية يصير موضوعها معدا للتاثر عن شيء
آخر فهو مبدا التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها جمع
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي
من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها
ان يفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء
وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال
الشارحة لان تعريفها بها لا يمكن الا على اضافات واعتبارات
لانه لها لا يدرك شيء منها على مهياتها بالحقيقة فهي لا يفيد
في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع
فقد عرفه الشيخ في القانون بانها كيفية نفاذة جدا لطيفة
يحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة
كالوخز الواحد واما التحذير فقال هو تبريد العضو بحيث

تصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة باردا في مزاجه
غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج
العضو كذلك فلا تقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه
الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية
للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعله بفرط البرودة
المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة انما
خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة
في باب القياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل
انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة
والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث
من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف
والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على
ما هو المشهور في الكتب الطبية واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى
حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنها جميعا فعليتان لانفعالي
مشعري الذوق والشم عنهما والقابل في طبايع الممتزجات
محقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ
ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان
التفاهة من الطعوم لا يحس تاثيرها في الذوق وقيد الروائح
بالكثرة لانها غير محصورة قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع
قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة
وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل
موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل
والسوسة بما تقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف
لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور

يفسرون

يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على
الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك
هي الجفاف وقد طال البحث فيه بين اهل العلم وذكر الشيخ
في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
كما ان الانتقاع هي النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة
عما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع
لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل
ولا يستغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد
كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة
وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها قال الفاضل
الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور
ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد
قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب
هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم
الانغماز الثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاومه وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وح
حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم
بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا
هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق
بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان
من حيث المهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين
لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية

والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسير بما يتعقل بينهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فاعرفهما لكونهما محسوسين
بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة
التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وايضا انما
يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على
المسمى واستعداد الانفعال مع وجود القوام غير السيال وعدم
التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والانفصال بسهولة
فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا
الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي
سهولة التشكل مع عدم التفرق والشيء عند متصلا ويحدث
من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة
والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة
ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء معدا
نحو انفعال ما اشارة ثم اذا فتشت واحدت التامل وجدتها
قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط
الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد
واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما
عديما الحسية مثلا يكون لا لون له ولا رائحة ٥ الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة
والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات
انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس

لا

لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يحدث خاليا عما يدركه
وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط
وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك
سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية
اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار
الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل
الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل
بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
والمراد من قوله واما الذي لا يمكن فيها اصلا هو الفلكيات
والجسم البالغ ٥ اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها
ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها
انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان تحصل بتضادها
عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها
بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب
التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث
عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجريها ويستدل
بذلك عليها اصلا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه
العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد
الارض فنقول في تقرير قدم ظهر مما مر ان كل واحدة من هذه

فالحار بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الجمود هو الارض م

الاجسام لا يخ عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربعة اليها بحسب الاوجه
الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار
على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هكذا
الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تندفع
الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه
من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين
هما اسرتعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين
في الباقيين اظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها
وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة
كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي
لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة
اعني الصورة المنوعة واورد القضية في صيغة يدل على
مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها
ومعرف لمهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن
الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع النازع في مفهوم
الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في
الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار
والماء لا في الهواء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب
الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال
ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار
هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس

اولى

اولى قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان
بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها
لا تكون في غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود القوة
المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة
فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم
كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة
الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به
اشد واما الميعان فان كان هو السيلان فالمايع هو الماء
لا غير وان كان سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير
الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق
قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظ كما مر
ولا شك ان آخر الاجسام في النظر الاول هو النار وابردها
هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك
من نازعه الا بالقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض
عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء
بالقياس الى الماء لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة
وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي
ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة
الماء فظ كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك
بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار
ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار
اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس

حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف

الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على
حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي تخلخل
ويتشبه به تبخره وتصاعده في حيزه لا تكونه هواء لان ذلك
لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة
بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة
والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف
والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن
من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف
فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن
بعلة بردت وهذا الاستدلال على برودة الارض وهو ظ
والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية
كالرياح الحارة وغيرها قوله واذا حميت النار وفارقتها
سخونتها يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها
بالصاعقة فانها قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة
وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من
الادخنة والابخرة الارضية المنصعدة عن الارض المحتبسة
في السحاب والدخان هو المنجر اليابس من الارض كما ان
البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبته
حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر
قوليه في الصاعقة وابين الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر
تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف
بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور

ولذلك لم تستقر النار حيث استقر فيه الهواء ولا الماء كما حيث استقر فيه الهواء ولا الهواء حيث استقر فيه الماء

لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين
مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستدل اقتضاء
الامكنة المخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو طبيعة
هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة
واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به
على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المخالفة
باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما هو اوضح
الاستدلال لان على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين
العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر ههنا على ثلثة
هي صعود النار من حيز الهواء وصعود الماء من حيز الارض
وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي
وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد
الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع
ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقه فلذلك يكون طلب
الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريب في الاطراف اظهر
تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل
الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لما كانت الحجة الاخيرة في
الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة
على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان المحتمل
ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر اما لجذب مما يتحرك اليها او دفع مما يتحرك منها كان
من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة
الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقشرة

لا يطفو كذب الهواء لان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الكاتب الاعظم

مخالفها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء
العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع وهي اذن انما تتحرك بالطبع
لا بالقسر والشيخ قد حض بما بينه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه
لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم
لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغط ويدفعه الى فوق
ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن جميع
الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء
اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر بتنبيه
قد برد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لعطته مدا الى
اي حد شيت ولا يكون ليس له الا في موضع الرشح يريد
اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على
اشتراكه في الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها
لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل
تقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وسيعبر انها بكيفياتها
تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون
الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان
يفرض هذه التغير بين كل واحد منها وكل واحد من
الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر
الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا
هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا تكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا
اعني لا تتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح

يكون

يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة
يقع بسببها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء
والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من التكون
والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط فاذا
من الباقية يتركب من بسيطين وهو تكون الهواء من
الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان
من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه
فالشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان
الكون والفساد فيهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه
وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة
عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها
بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية
قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء
لا يستقر في الماء بل احدثت وانفصلت به لغليان وغيره
فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد
من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة
وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ
من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون
الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث
على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد
الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب
واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف

به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء
والماء كالشيخ الى البركات وغيره او يترشح مما في داخله
والاول اظهر لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد تصاعد جدا لفرط حرارة
هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك
يلزم احد ثلثة اشياء اما انفاذ تلك الاجزاء اذا توالت حدوث
الندى بعد نحته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصهما
فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي زمنه
حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء
البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء
الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق
حجب كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى
حدوث ندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان
ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من
التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لطفته مد الى اي
حد شيت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء على حالة
مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير
كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به هواء
اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس
كذلك فعلم انه حدث من اجزاء قليلة المدد واجيب عنه
بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة
سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا وانما الاعلية القوة

المتكيفة

المتكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما تشتد تكيف غيره ولذلك
ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات
الحارة اسخن من تلك المائعات والاناء المذكور لشدة تبرده
يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحل الهواء المطيف به ظاهرا عن برودته الشديدة سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا انحى عنه
واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني هو ان يقال الندى
يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى
قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجسم
الذي لم يتخلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد
الندى الا في موضع الترشح لكن ليس الحكم انه لا يوجد الا في
موضع الترشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع
الترشح فذلك قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح بل منع
اختصاصه بكونه من الترشح فان هذه الصيغة يفيد هذه
الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد
الترشح ايضا بل ينبغي ان يكون الترشح اكثر لان الحار الطف
واقبل للترشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله
ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح ولما ابطل
الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء
والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة
من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع
اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب الجبلي
بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد من قوله وكذلك
قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله ثم يعود

ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب
الصحاح برد تصرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد بجبال
طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثيرا وهذا بيان ان ازدواج الاول واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الاراضي الحارة اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي يخفى الشمس
عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير
الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع
ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي
ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم يدع
حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض
بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا
امكان وجود ذلك الكون والفساد عند مشاهدة ما يقتضي حصوله
فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة
ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع
بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك
لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار
بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج
الاول اشتغل بالثاني وهو من الهواء والنار اما صيرورة النار
هواء فظ لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء ولا يقع لها
حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو الذي

من

من قوله وقد يخلق الخ وقد يكون ذلك بالحاح النفخ على الكير
وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما نشاهد من
زاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها
سيالة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض
فبدار يصير ورقة الارض ماء وقال وقد تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب
الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق
او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية النزية المحترقة كيف
يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما تجد مياه جارية لشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من
بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر
هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما
ولم يستانف له قولا بل وصل بالحكم الاول لانهما من ازدواج
واحد ثم انتج المطر من الجو وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل
بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها
اعني الحركة في الكيف والسوال الذي ذكره الفاضل الشارح
مما اقتضته مرجحه بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة
يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار
ماء استحال في حركته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة على
تقدير فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا
بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها

يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجد مياه جارية لشرب
حجارة صلدة فيهم الاربعة قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض فلها صيرورة مشتركة

العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث
صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في
عالمنا هذا قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها
اسطقسات يتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها
وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها
فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف
الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في الضد والترتيب
وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد
اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام المتحيزة
وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان
للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول
للجميع هي هذه وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله
وحين نوحد خفيفها مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
منهما على ما ذكر الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي
في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز وتقتضي طبعه الى
ان يقف طافيا بحركته فوق الاجزاء كلها والثقيل المطلق
ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز

غاية

غاية البعد عن المركز الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجزاء كلها اي
الاجزاء العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما
الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة المتدة وبين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان
يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن
بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذه مثل الهواء
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس
الى النار كانت النار سابقة الى المحيط فهو عن المحيط ثقيل
وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس
به فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار
الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف وليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فالخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال
خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف لان الاول
في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف
مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف
مطلق واحتاج ح الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان
بسيطان قوله واثبت لعلمك انا نتعقب جميع الاجسام
هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار
فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره
الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية
منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي العنصر بالاشا

التي عندنا وحدها منتسب العلة الى واحد
من هن م

والتنبيه لان الاشارة هو بان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه
وهو بان انها اسطقصات المركبات لا غير الاستقراء وتشكك
الفاضل الشارح في ميل الهواء بعد الاحساس والتمثيل
بان الجو اذا وضعنا بيدنا تحته احسنا بثقله ليس بقوي لان
الجو حين مفصول من كل الارض فالميل فيه ليس الا بالقوة
اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج
ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء
النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية
والمائية ليس بقوي لان النظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على
ما سياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها ايضا ليس
على ما يحب لان المعدن كاسخان الشمس وغيرها اذا صار
غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النار
اقوى تنبيه هذه تخلق منها ما تخلق بامزجة تقع فيها على
يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة
والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له وليسمى معدنيا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة
ارادية وليسمى نباتية وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وليسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى نوع
هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحصل في المادة والى
غير نوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الا
يصدر من الحيواني ما يصدر عن النباتي ومن النباتي ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس
لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع

على

على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب
الجسمية فانهما يشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه
كما سبق من موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع
الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع
النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس
بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها
لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما
يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير
الاسطقصات في القلة والكثرة بقياسها بعضها الى بعض
اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب
اختلاف المركبات فقوله هذه هي اشارة الى الاسطقصات الاربعة
وقوله يخلق منها ما تخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله
بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله
تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف
مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدن
نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما يصير بهذه
الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها
المفارق والخلقة تقابل للهيئة العارضة للجسم بسبب
اللون والشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكميات
والمراد ههنا مبادي تلك الهيآت التي هي الصور النوعية
وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها

وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج
جنسي له عرض بين الحدين وكذلك لمزاج النوعية على الامزجة
الصنفية والصنفية على الامزجة الشخصية وهذه كلها
يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات
الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة
منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن يريد ان
يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي
هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال
ولكل من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية بصيغة وذلك
الواحد بها هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفياته
المحسوسة واستدل على ما بينهما بثلث حجج اثنتان ولمية
الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية وماسه محفوظة وهي صورة النوعية فاذن
المتبدل غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح
ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة والماء والهواء والارض
بعد زوال الميعان والجمود عمما ان حكم بذلك مطلقا فغير
مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم ولا يقدح فيما قاله
الشيخ لان استدلاله الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على
استدامته اياه حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت
الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع
في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله

وتلك

وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا
لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا يكون اشد حرارة من
آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد
ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد
بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل ابطالا لها
وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته
بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت
الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح
الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت
الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
المحل الثابت الى حال فيه عن قار متبدل نوعيته اذا قيس
ما يوجد منها في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن
متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد
جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
تلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك
المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن
تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد والمنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضيا
لمقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي
الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور
فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد
متقوم يكون هو هو في ذلك الحالتين ولامتناع وجود حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو والحجة

الثالثة وهي اعم من الاولين لشتمل الفرق بين الصور والاعراض
بحسب المهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان
حركاتها بالطبع قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدا اول
للحركات والسكونات التي يكون بالطبع وذكر في هذا الفصل
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغير
في غيرها قوى قوله امتزجت لم ينفسد قواها والا فلا امتزاج
قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا وقالوا ان البسيط اذا امتزجت وانفصل
بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وليست ح صورة واحدة فيصير
لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من
النوعيات فقوله ههنا لم ينفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك
المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج ح بل هو فساد وكون
لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله
بل استحالت في كيفياتها المتضادة يريد تحقيق ماهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد
منها في الآخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل
ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه

وان

وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا
معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء واحد وكلها
ح فاذن يفعل كل واحد بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن
بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في
الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس
بل انما يكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل
بينها كيفية متوسطة يسترد بالقياس الى الحار ويستسخن
بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه
الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج
فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات
في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا يستحيل بل يتبدل
ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال
الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين
شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج
الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة فان انكسرت كيفياتها
بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط
حتى يتناولها معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون
في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها
الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية
متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابهة
في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من
الحدود التي لا يتناهى من بين الاطراف وذلك الحد يكون

متشابها في اجزاء الاسطقصات او الكيفية التي في ذلك الحد
متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا
بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على
اثبات امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد
اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في مبعاث
الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة
بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو
ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما يفعل في سائر المواد بالكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة
فقد ناقضتم كلامكم بوجهين الاول اي انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها
منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في
تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها
بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي
المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها
ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء البارد بسبب الصور المائية وكان تاثيرها
فيها بنقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك
المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا
صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصور تفعل
في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار

من

من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة
المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم لعلك تقول لا استحالة
في الكيف ايضا وفي الصورة قد تبين فيما مضى ان القول بالمزاج
مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة لمركبات
لا يهبط عن الاثير كما مر بل يكون هناك وكان في المتقدمين
من ينكرهما معا مثل انكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة
الطبائع ومن سائر الطباع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر
منها ويعرض عند ملاقاة الغيران يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر الحس بعد ما كان مغلوبا وغائبا عنه لا على
انه حدث بل على انه بروز وكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا
وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبارزا فهم قد زعموا ان الظ
ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا
لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطة ويفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون
الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ
من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين
فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير
لانه اشبه بالممكن فقرره اولا مذهبهم وهو ظ ثم اشتغل
بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

ولو يستحيل الماء في جوهره لا فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولما طفا زبد ولا فشت فيه اجزاء جديدة داخلة مثلا ٥ م

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك هذا اول استدلال لانه
يحدث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه
احد العناصر الثلث الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن
نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي
يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوكة منهما
تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية
والمخلخل هو الذي يحصل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء الكثير
بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة
الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة والمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن ٥ وهذا استدلال
ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في انائين اح
مستحصف اي مستحكم الجرم والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع
بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف
فلو كان التسخين بنفوذ النار ونشوها في المائع يوجب ان
يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة
النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله
وهل الامتلاء من مصموم معروف صمام العاروره سدادها
وقد امها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء
الانا المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن
تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه
الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل مح وليس كذلك قوله
واعتبر حال القماقم الصياحة ٥ وهذا استدلال رابع هو
ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت

على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا ويصير
صيحة عظيمة هائلة تنزعجها الدواب وهي من جنس المتجانس
يحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار
فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون معا
قوله وانظر ما بال الحديد يبرد ٥ وهذا استدلال خامس
وهو ان الحديد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول
الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الحديد
فعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله
من غير وضع على الحديد مثل تبرده وهم وتنبيه اولعلك تقول
ان النارية وهذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكون
والبروز وانما اقتصر على الحك والمخضخضة لان كون النار
فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل
الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع
وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء
حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل
يسعك ان تصرف وجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة
الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشبه في ظاهر الجرم وباطنه
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها
ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل
الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج
موجودة لكان مبصرا كما بعد البروز مبصرا وهو شفاف لا يمنع
البصر عن النفوذ والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في
الغضا الا النارية الباقية بعد التحمر لامتنع التصديق

بوجودها بالفعل وجود لا يبرزه القرص والسحق ولا يدرك
باللمس والنظر وكيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك
النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه البساطة
والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل لكان لا نطال
احتجاجات هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر
الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه
كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما
تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والقرص فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكونها بدن الحي عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قالت الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية
التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضارة النار السائرة لما وراءها انما يكون
لها يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة
شفافة لا لون لها فالمراد باستضارة النار سعلتها وقيدها
بقوله السائرة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال
الاجزاء الارضية عنها بالضوء فتنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على
ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة
للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار
قوية من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها

اصحاب

عدمها

عدمها الظل غير سائرة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل
اي لراس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتجمعه وانتشاره
اكثر هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل
الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء
النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه
لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون
في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط
ويجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون كذلك بل كان
بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتجمعه اي عظمه وانتشاره
اكثر من تجمع الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف
وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فبين من هذا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى
ه واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون المتحلل
اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع
من الارض انما تعلوا البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل البعيد عن مجاورة الماء والارض ومخالطة
الحر بما وقرب من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب
الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت
الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت
الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضارة
فظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء قوله ولعل ذلك من
اسباب طفوئها احيانا عندنا ه وهذا كما اذا القينا شيئا في
تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان السحب يستعل
ثم ينطفي قوله والا يشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا

من تجمع الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان الشفيف للانتشار وبخلافه لا يستحيل
الصنوبري ويستحصف النار ومن هذا
ان النار البسيطة شفافة ثم

استحالة النارية هواء وانفصال وذلك لان النار
عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها
فتستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين
حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع الكلام كان في
المركبات وتسببها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة
لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج
والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي
اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من
ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة
بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة
الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد
كل مزاج لنوع الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون
المسائل بهذه العبارة حكمة الباري في الغاية لانه خلق
الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج
كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن
الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات
الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب
المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستكمل
نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس

اذ

اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم
ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة
وحدانية نسبة ما لها الى مبدائها الواحد ونسبتها تستحق
ان يعرض عليها صورة او نفسا يحفظها وكلما كان الانكسار
اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدائها اشبه
واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج
لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته
واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان
فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات
له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل
الشيء بل انها انما صارت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء
وليست بفعل فاعل مباين بائن لهما فان بعض الصفات
محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية
شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس
بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزء الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء
مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة
من التساوي فهو اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك

النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي
والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق
هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها
لان يصير مبدا الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة
المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغير فيتم بجميع ذلك
الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب وهذا وامثاله
ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ومن لم يجعل الله له نورا فماله
من نور النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية
انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما
بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك
قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما
الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي مما يقابل
الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس
الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وغير
بتوسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو
والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي
ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد
قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا
بالفعل تنبيه راجع الى نفسك وتامل هل انك كنت صحيحا
بل وعلى بعض احوالك غيرها حيث تفطن لشيء فطنة صحيحة
يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان
الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه بالحواس الظاهرة
كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران .

بشرط

بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا تغفل عن وجود
ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها
شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى
لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته
وكونه صحيح الهيئة لئلا يرد به مرض فيدرك حالا لذاته
وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا
اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه
من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر
ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا
يحس بشيء خارج عن جسده اضافا الانسان في مثل هذه
الحالة المذكورة تغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة
ككونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة
عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات
على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر
ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم
او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها
بانها برهانية ثم تحمل في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه
لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه
بما ذا تدرك وقبله وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك
اي المدرك من ذاتك احد مشاعرك يريد التنبيه على ان
الانسان لا يدرك نفسه بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط
شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل
في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدا بالمدرك

يتلامس

وقسمه بالمشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره قسم الباطنة
الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة
اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان
غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة
او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك
والمدرك البتة تنبيه الحاصل ان المدرك منك هو ما يدرك
بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت
انت انت او هو ما يدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان خالطها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه
الاول من الفرض يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس
وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا
فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيء من ظواهر البدن بوجهين
احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان شيء هو
ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه
الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا
من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في
الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح
وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتجرد عن نفسه
يجد مدركا لذاته غافلا عن تفاصيل اجزائه وبان ادراك المركب
لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان

المدرك

ان المدرك شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل
والموهوم وهم وسه ولعلك تقول انما ابثت ذاتي بوسط من
فعل فيجب اذن ان يكون كل فعل يثبته في الفرض المذكور
او حركة او غير ذلك وفي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك
تعزل عن ذلك اثبات الاشياء التي خفي وجودها فقد يكون
تعطيلها في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل
وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فاذهب فعساه يذهب الى
اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت
بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه
خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان
غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعل فهو
لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل
الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو
فعل الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة
الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى
الى معرفة ذات الفاعل على ما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعلها مح والفاضل الشارح نسب كلام
الشيخ في هذا الفصول الى التطويل وراى اختصاره بحجة
على ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه وذلك الانسان

واما تعسب لا مما لا عمد فان فعلك ان اثبته
مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا
او خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا خاصا
لك علم بثبت به ذاتك بل ذاتك بحيث من هو
فعلك من حيث هو فعلك وهو مثبت به
الوهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به
فذاتك مثبتة لا به

عالم بشونه وان كان غافلا عن جميع اجزائه والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره
الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة
ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه
عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت
شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات
الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا
آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم
قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع
تقربا الى الجهال اشارة هو ذا يتحرك الانسان لشيء غير جسميته
التي لغيره يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج
يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من مأخذ آخر وهو
الوجه الذي يثبت صور سائر الانواع وقواها فنقول
قبل الخوض فيه ان صور المركبات يقوم موادها ويجعلها
شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول نوعية
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن
الافعال الصادرة حفظ موادها المجتمعة من الاسطقصات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا
القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء
آخر من الاسطقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه
التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه
الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال
الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور

نفس

نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها
الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد
في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس
الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها
المدركة لنفسها فانما من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت
بافاعيلها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو
الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر
والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي
حركة المركب الى مكان يقتضيه غالبا اجزائه مطلقا او بحسب
الاجتماع او سكونه في مكان انفق حدوثه فيه على ما تقرر
وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها
متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته
في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد
الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل بل في
نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر
حال الحركة في قوله مما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته
بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج
يمانع كون الحركة سريعة كما الانسان اذا اراد رفع قدمه
فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون
سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة
الواقعة سيما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه

ثبات النفس للانسان

وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان
النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما
اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن
كل حركة في مقابل تلك جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل
تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا
احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
فرجع صاعدا وايضا عن تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة سببا في نفس الحركة بل في جهتها
فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس ولا
يقصدها المزاج كما كان في حال الحركة عن المكان الطبيعي
او يقصدها المزاج ولا يقصدها النفس كما في حال الطوى قوله
وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع
عن ادراك الشبيه ويستحيل عند القاء الضد فكيف يلمس به
وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز
ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج لانها كيفية
مالا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها
فلا يبقى هو موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة
قوله ولان المزاج واقف فيه ٥ وهذا استدلال بوجود المزاج
نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث
بين اسطقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى تأثير يجمعها بالقسر حتى يمتزج
ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج
والى شيء يحفظ الاسطقصات بالقسر مجتمعة لبقاء المزاج

موجودا

موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج
المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ اذ سبب وجوده
والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم
على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام وكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الثاني الذي هو بعد الالتيام وهكذا الالتيام
تداعي الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وبين الامراض
المهلكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة وهذا استدلال موكد الذي قبله باعتبار المشاهدة
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي
صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والحافظة
هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح
وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة
وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في
اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه
بالروح ثم بالاعضاء التي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة
التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن
وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال
المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل التالي لهذا الفصل
ولم يذكر النطق لان طبيعته غير بينة الى ان يتبين وانما وقع
الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان
النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر

هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك ٥

ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد
على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة
ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون
ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامع
للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير النفس الى ان
تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء قال في رسالته
المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك
العناصر في بدن الانسان غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما
كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في
بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على
ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة
ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وبالجملة فان تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح يوجد النفس فهذا
ما قال هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان
هي جامعة لاسطقسات بدنه ومولفها ومركبها على نحو يصلح
معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لذلك البدن على النظام
الذي ينبغي فقبول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب

اليه

اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقل عن الشيخ في رسالته وايضا
ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد
من الى الناطقة وانما يحتاج الى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين
يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة
والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الآلات لها
فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها
وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من
غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ
وغيره وهو ان نفس الابوين بحركة بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم يجعلها اخلاطا ويميز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة بصورتها انسانا
فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال البنائية فتجذب
الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتزايدها
اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر هذه الافعال
وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة
في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها
من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث من
فحم من نار مستعلة تحاوره ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة
يستعد لان يتحجر وبالتحجر يستعد لان يستعمل نارا شبيهة

بالنار المجاورة فيبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم لتلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتحرها كمبدأ
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظ ان كل ما يتأخر
يصدر عنها مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى
كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها
نفس لبدن المولود ويمكن من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ اعمها واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض
ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ للمزاج
شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى
اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق
يريد ان من ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة
والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات
المدركة بنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه
بالبدن ومن ان كل واحد منها ينفعل عن الآخر بحسب ذلك
الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء
الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك
فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن بداعي بدنه
الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك
لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك
وان مزاجك لا يبقى ما دامت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول

عند

عند حلول الاجل سريعات فيأخذ البدن في الانفكاك
والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك دون الانفعال النباتية ليتبين لك ان
تلك النفس انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين
عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين
لك نوع الانسان من البيان قوله وله فروع وقوى
منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر
عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء
والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة
وبالعكس والاشتغال بأحدهما ربما يمنع عن الاشتغال بالآخر
فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال
فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث
هي مبادي التغيرات لا تنفعل بانفرادها بل بفعل اذا استعملتها
النفس فرجع طاقها ارتبطت بالبدن قوله واذا استعملت
لشيء من اعضائك شيئا هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي تذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية ويسمى حالا ما دامت
سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس
كلما تمرن اسهل اثرا حتى يتمكن تلك الكيفية او يصير بطيئة الزوال
فصارت ملكة بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله
وربما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ وهذا بيان كيفية تأثر
البدن عن النفس وهو ظ ومعنى قوله ويقف شعرك هو ان
يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيآت لما كان
يمكن لبعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الا
ستشاطة

وتحلت اذا سبب او غضبت التف العلاقة التي
بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل
تأثيرا دعاتا ما لم اعاده وعلما شكار من
هذا الجوهر البدن عكس الملكات م

ويقف شعرك فيه هيئة ما عقلية فيتعلق العلاقة
من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء م
اعلم انك اذا استشعرت جانب الله تعالى
وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك
ويقف شعرك م

عضا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة
في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في
هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال تقويمهم
وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في
اخلاقهم الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم اشد واضعف
استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في سائرها اشارة
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها
بانه يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك لما فرغ عن اثبات النفس ارادا يبين
احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا
معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب
او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب
بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات
كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا
ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى
يتحرك الى ملائم ويهرب عن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق
لانه لا تقدم لاحد على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا
مبدأ اي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في
تقدم الادراك على الحركة لانه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا
لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادية
او لا يكون فان كان مادية فحقيقته المتمثلة على صورة منتزعة
من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في
الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع

فقوله

فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناولة للامرين يقال قتل
كذا عند كذا اذا احضر مغضبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك
يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى
الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء
وهو المدرك والى ادراك ذكر ذي الادراك وهو قوله عند
المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك
بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف
بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو
ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذ في بيان معنى الادراك
فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غيرها
فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند
الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان
يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو
الحصول في نفس الحس بل ويجوز ايضا ان يكون الحصول في آلة
للحس يقصد بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن
والاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي
نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة
في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك
مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء
كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية

عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك
الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير
مباين له وقد ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني
فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقته ما لا وجود له
بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسية
مثلا كالكرة المحيطة باثنتي عشرة عدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما نفرض مثلا من الممتنعات
ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا
حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك علم انها موجودة
لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فابطال القسم
الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال
في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشي
الذي لو كان في الخارج لكان هو وهذا بيان ما قاله الشيخ
واعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافا عظيما
وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من
جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك
نزع عن بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة
وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزم ان لا يكون
ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا
البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك عين
عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون
بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد لكن

المدرك

فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك
بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا
ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي
في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق
بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها
ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك
وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا باقي
الحكماء كما سيجي بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة
للخارج كان جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج
وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين
المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء
في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة
فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في
الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات
المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب

الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم
غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من
المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان الصورة السماء
المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون
الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة
المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر
من حيث ذاتاهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا
من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان
الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك مع مجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي
بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان
الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد
على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة
الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية
والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في
القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولولا ان هذا
البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن
التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله
ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم
فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرك الا اذا كانت
موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة المدرك اليها والجواب
ان الادراك بمعنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس
او العقل فاذا دلت مهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف

عرضت

عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس بعين الاضافة انما كان
ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي
صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت
جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير
الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم
من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له
مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير
محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا
الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها
من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة
لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا
عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارة والا
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى
هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس
في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها
قوله ولو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان
الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع
بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر
وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة
او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك
ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا
القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على
تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على
الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه

اعتراضات

لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا
لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم
واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب
ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في
الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في
المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير
الالفاظ المترادفة واما قوله فلانا نعلم بان الله تعالى
ليس بجسم ولا حال فيه فقد تشكك في انه هل يعلم ذاته وهل
يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل على ذلك ان كون الشيء
عالما لشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك
انما يقع اذا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره
باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا
تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه
بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم يتشكك في ذلك ومنها قوله
اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه
وهلم جرا في المركبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا
بذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء
الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام
المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير
الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه
معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي

تقدم

تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل
في الخيال او الحس المشترك وفي
ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والخلف
ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط
بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل
في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين
او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول
مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو
منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قاله غيره من
المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة
ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون
بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور
بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها
ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي بعد الكفاية على من
اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه
الشيء قد يكون محسوسا عند ما نشاهده ثم يكون متخيلا عند
غيبته بمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يكون محسوسا
يكون قد غشيه غواش غريبة عن مهيته لو ازيلت عنه لما فرغ
عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها
وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل

لم يوجد في كنه مهيته مثل اين وكيف ومتى ومقدار
بعينه لو توهم بدله عن لم يعرف حقيقة مهيته
انسانية والحس ما له من حيث هو مشعور به هذه
العوارض التي يلحقه بسبب المادة التي خلق بها
لا يجرد عنها ولا ينال الا بعلاقة وضعية
من حيث مادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الا صورته اذ ازال
عنها كل شيء هاهنا من تلك العوارض واما الخيال الباطن
فيحفظ مع تلك العوارض ولا يقدر على
تجريدها

فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك
على هيآت مخصوصة محسوسة من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل
ادراك لذلك الشيء مع الهيآت المذكورة ولكن في حالة حضوره
وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات
والاضافة مخصوصة بالشيء الجزئي الموجودة في المادة لا يشاركه
فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو آخر فقط الا
من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المدركة هذا النوع من الادراك فهذه الادراكات متجردة
في التجريد الاول مشروطة بثلثة اشياء حضور المادة واكتنافها
الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول
والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك
ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل ما يدركه الحس بمشاركة
الخيال وذلك يخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره
الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول
وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي
صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما
تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي
باختلاف تلك المعاني فلا تلزمها شيء من تلك المعاني من حيث
مهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا
هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها وانما يباين بشخصه المادي ثم بما يستلزمه
المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا

فالصورة

فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة
نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر
انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن
المهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية ولوازم
المهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن المهية وايضا
لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي
عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا
ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حلولها حلول العرض في الموضوع
يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس
ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها
وهذا تناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغريبة وايضا تلك الصور التي في نفس زيد مثلا
لا يمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص الموجودة في الخارج
قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست مجردة ولا يشترك
فيها واجاب بان الانسانية الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد
لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال وهذا
سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون
اذا لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية
وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة
لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد
منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في الخارج لا يكون نفسها

بل جزئيا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن
حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها
ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة
لان يكون كثيرة ولا لان يكون لو كانت في اي مادة من مواد
الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
سبق الى ان يدرك زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا
معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي
انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر يدرك به شيء آخر
وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة
التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي
ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون
كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب
منه ناقض تحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير محدودة وهو ان
الكليات لا يوجد في الخارج قوله واما ما في ذاته بريء عن
الشوائب المادية واللواحق الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا
ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته
عن مهيته وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي
الغريبة وذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول
بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة
القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل يعمل بنفسها

كالفكر

كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى
العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه
ايضا ان يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعلة
في جانب من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى
ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك فاشار
الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة
الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو
من القسم الآخر اعني عما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم
بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد هذا الفاضل
الشارح شكا بعد ان ذكر المراد من المادة ههنا هو المحل سواء
كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان
متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك للشك
ان المحل مهيته معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من
عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فليست هي مانعة عن
التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول
للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته
بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل
به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي
فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة
في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل به ليصير معقولة والحق ان
المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل
ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا
ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من

حيث هو كذلك وح لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان يؤخذ
مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا
هو منع المادة عن كون الشي معقولا واما كون الشي عاقلا
فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سياتي بيانه اشارة لعلك تنزع الان الى ان تشرح
لك امر القوى صلا فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات
القوى الدراكة واحوالها وابتداء بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة
وباطنة واما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن لحاجته
الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى
كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة
فلمناسبتها لما مضى ولما سياتي من احوال النفس الناطقة
عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة
اما الى ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى معانى
والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعانى فهذه خمس قوى
الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات
المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينها بالحفظ
ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات ويسمى
متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى ويسمى
وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظا او ذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة وان كان المدركة منها اثنين فقط لان
الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح

الحس

الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر ان الترتيب التعليمي ان
يرتقي المتعلمين عما اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الدائرة تسرعه خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل
تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة هذا
بيان الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على
الحس المشترك مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال
فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها تؤدى البصر
كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي
كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما
بحسب المقابلة شيئا فشيئا ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة
انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون
الحركة عرضا فلولا شي آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة
ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر
وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخص فاذن ههنا
قوة يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها
يجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه
القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا
لتعريف القوة بها وستورد الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل
يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث
قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا
قوله وهكذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في

المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط
فقد بقي ادراك بعض وآلة هيئة ما ارتسم فيه اولا
واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعند ذلك قوة قبل
البصر تؤدى البصر اليها كالمشاهدة وعندها
يجتمع المحسوسات بعد التفسير ثم تجمعه فيها
فيها بين القوتين على كل ان يحكم ان هذا اللون هذا
غير الطعم وان الصاحب هذا اللون الامر يحتاج
الطعم فان القاضي يهدى الامر يحتاج قوى واحدة
ان يحضر القضى عليها جميعا فهذه قوى من
فان المحسوسات ناطقها وغير ناطقها يدرك من
المحسوسات الخارجية معانى خمسة غير محسوسة
ولا تادية مرطرق الحواس مثلا ادراك الشاة
معنى الذئب غير محسوس وادراك حضانة
معنى العداوة غير محسوس بالمشاهدة وعند كذلك
يحكم بالحكم الحسن بالمشاهدة وعند كذلك
هذا شانها واما فعند هذه المعانى بعد
الحيوانات الحكم وقوة تحفظ هذه المعانى
تحكم الحاكم بها عن الحافظ للصور م

في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك
في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس
ببرهان والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل
انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه
وبقاء النهايات محالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة
النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك
بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون
في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوس
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلاله
على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظ قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة هو ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولمثالك وهو ان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي
هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا
انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء مختلفة
وبالنفس التي يفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع الحفظ
والقبول في شيء واحد يدل على وحدة مصدرهما فانهم
مجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض
واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا

ثم

ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة
فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية
عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور
اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانها
يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا
ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل
ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
بالضرورة قال الوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار
حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذه ايضا ضعيف
لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول
بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه
وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور حاصلة في الحس
المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك
الامر وايضا القوة العاقلة ليس لها حافظة مع انها تستحضر
وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال قلنا فليكن هو حافظة للحس المشترك ايضا والجواب
عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله
في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وانما

فمثل المحسوسات فيه يصح الا ان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان
تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على
وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من
الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد
لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض
والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات
الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على
هذا الحكم الا بقوة حافظة للجميع والا فيتعذر صورة كل واحد
من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض
الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي
على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزمه ان يكون
النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها
مدركتهما ولكن الاول بآلة والثاني بغير آلة قال والذي
يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمنا بالضرورة انا اذا
ذقنا طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز
ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست
تبصره مرتين احدى بالعين والاخرى بالدماغ والذي يدل على
ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره
في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط او انطباع كل واحد في
جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس بذوق وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس
الامور الذهنية على الخارجية وايضا فان المحسوسات بما طفتها

قوله م

وغير

وغير ما طفتها تدرك في المحسوسات الخمسة معاني جزئية
محسوسة ولا متادية من طريق هذا بيان اثبات الوهم
والحافظة اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني
جزئية لم تتادى من الحس اليها كادراك العداوة والصداقة
والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية وادراك تلك المعاني على وجود
قوة يدركها وكونها غير متادية من الحواس دليل على مغايرتها
المشترك ووجودها في الحيوانات دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما
يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله
واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى
كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة
التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال نعم انها كلية
ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في اشخاص جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة
من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا
في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة
ورسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ذكر علماء
التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي
الثدي باثنتان من مقدم الدماغ قريبتان من الدماغ قليلا
ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج
الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب الناشئة من
الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان فيفترقان الى العينين
والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منشأه الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من
الدرقة عند الدماغ وتتفرع هذه الشعبة في ثقبة في الفك

الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي
الزوج الخامس الذي منشاؤه تجلف الزوج الثالث ومبدئه
هذا القسم الحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة
اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فبين من هذا ان
مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ والنخاع
الذي مبدأه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك
قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي
عصبية لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه
ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان
آلة الحس المشترك فان الحس كما سيأتي عن الشيخ مبدأ خمسة
ابهاد وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس
المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تادي الادراكات
الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى
التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم
والفاضل الشارح فسر التادية بان يشير الكيفيات المحسوسة
في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم استعمل بيان الاستعداد
والتشبيه الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن
ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك لجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسري فيها الكيفيات
فان الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس
ممتازا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافة
بل هو لاتصال الارواح بمبدأ يعمها للاحساس وما في كلام الشيخ

قوله

صفحة

قوله والثالثة الوهم قال الشيخ في الشفاء في القوة
المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية
قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدر الاكثر الافعال
المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب
ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ويحدها فيه قوة
رابعة تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن
الحس والمعاني المدركة بالوهم معناه واضح والمراد بالحد
ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف
ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع
انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قول القاضي على
الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام
الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان
يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد
لا يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين اي
بحسب ذاته والآخر بحسب الآلة او كلاهما بحسب آلتين
قوله والباقية من القوى هي المذكرة هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ وتسميها قوة
ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ
المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب

كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شئ ذكره
في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة
وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة
المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا
لم يجر بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء هذه القوة يعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثبانها والتصور بها مستفيدة
اياها اذا افتقرت وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل
يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على
انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة
المحفوظ وهو مركب من ادراك شئ ادرك في وقت آخر وحفظ
على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب
تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة
بل هو مبدأ فعل يتركب من افعال ثلثة قوى متصرفة ومدركة
وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون
بذاتها حاكمة وبحركتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة
بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما
الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك
يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ
ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة
والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها

القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل
ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها
اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل
المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن صدور
فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم
واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شئ لا يمكن على مثل الشيخ فاذن ليس المراد من
قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها
بالذات واحدة كيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من
قبل لا شك في انها الخازنة التي هي موخر الدماغ وليست
بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان
المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ
هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله وانما هدى
الناس الى القضية هذا استدلال متعلق بالطب على كون
هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين
المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز بعد
التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن
المقدم وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر
آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا يدل على
كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مقارنة
او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع
لانها آلتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ اقول
ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه

القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في بطون
الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب
في حكمة الصانع هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة
بهذه القوى ماخوذ من العناية فانها يفيد معرفة منافع الاعضاء
على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي الاشباح الخيالية
الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون
النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظ قال الفاضل
الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس
والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر
الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال
في مقدمه لكون الابصار والشم هناك اولى من جعله في موخره
مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول لسان الشيخ وان
ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في
مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك
هناك بكون الحس الظ هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا
ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في
موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة
الثانية من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي
للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طبيعته والطبيعة الى
جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر
القسم الاول من الزوج الخامس عن الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبثة بالحقيقة من الجزء المقدم

من

من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال
العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة
في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه
بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظ بمقدم الدماغ اكثر على
الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس
هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات
على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم
معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة مدركة
للمعقولات بالذات والمحسوسات بالالات واذا تقرر
ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار تنبيه واما نظير هذا
التفصيل في القوى النفس الانسانية يريد ذكر القوى
التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف
لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها
مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه
غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة محمولة
انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك
الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة هنا
هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن
قواها لما بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي قوى النفس
ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن
الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار
تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
ويسمى الاول عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك
الاسم او نشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر في الشروع

في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك
ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او دائعة او ظنية يحكم
بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك
الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي
يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل
بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله
ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا
بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد
سماها قوة عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى
يحصل لها عند حصول المعقولات وهذه اشارة الى قوى
النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب
ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة
والضعف فبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة
النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلا
بالملكة وهي عندما يكون عند حصول المعقولات الاولى
التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل
المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتبه تختلف

في

في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما النفس اليها يبعثها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب
الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع
شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها
واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهو
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه
قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو
المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في
نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها
وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال
قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض
نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا
بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل
بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك
سهو يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو منه
وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو ربه
ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها النساخون
خطا والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة
جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيأ لاكتساب
الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي
بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المرتبة
في القبيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح ح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة
زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال
للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه الموارد وقد قيل
من في الخبر عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي اختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة
في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب
والزيتونة بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها
يكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور النفس القائمة
لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه ينير بذاته من غير
احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها
بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة
المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود
كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس
المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية
والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين
الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني

مستعينة

مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها لما ذكر ان النفس
تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس
اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر
يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر
وهما يتغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون
في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة
وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة
في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود
الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت وتتراداتا دت
بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس
فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير
الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الثانية
وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة
به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكان
الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما
لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا
بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة
الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس
وقال الحدس هو ان يقع الحدس الاوسط في الذهن اولا
ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسم الى ما يقترن بشوق
فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن

فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح
اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان
وجودها فاسمع اليست تعلم ان المحسوس وجوده يريد بيان
امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس وللفكر
مراتب في التادية الى الغلط بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف
فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته
والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني
يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة لان الحدس انما يكون
لقوة من النفس ولتلك المراتب حد نقصان وكمال وحد
النقصان هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد
الكمال هو ان يحصل لشخص ما انما يمكن ان يحصل لنوعه من المعلوم
بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه
يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان
طرف النقصان شاهدا وطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك
سنزلك يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته
المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى
ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هاهنا
الفصل لان زيادة الاستبصار ولما كان الغلط مبنيا على مقدمتين
هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني
وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما
جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال
بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال
ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه
مع امكان ملاحظته هو عدمها لتلك الصورة فيه لا من كل

الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم
مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد
كما كان في اول الامر وههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون
الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة
فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جسمين يكون احدهما مدركا والآخر
حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل
الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات
يرتسم فيها المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك
الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس
لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا
موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا
جسماني ولا نفس هو العقل الفعال قوله فانت تعلم ان
شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورة فيها تذكير لما ذكره من
قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب
عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل قوله
ارايت القوة ان غابت بيان لكون الذهول مشتملا على زوال
ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا لتلك الصورة
قوله فيجب اذن ان يكون الصورة نتيجة لذلك قوله
اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان تقع هذه الزوال
على وجهين اح ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة
لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى وهي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم وكسب جديد
اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية قوله ولعله

عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل كون قد حدث
هناك عن عملها فيها م

لا يحور فيما لا يكون جسمانيا بل يقول نحن نجد في الحالتين نظير
هاتين الحالتين اعني فيما يرتسم عنه ثم يستعاد لكن الجوهر
المرتسم الخ اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ
قوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة
بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج
عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل
عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا قوله او جوهر
عقلي بالفعل اشارة الى ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما
كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم لانه
جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر
عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله واذا وقع بين نفوسنا وبينه
اتصال ما ارتسم الخ اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة
فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هي علل للاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية
السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية
المناسبة المتادية الى المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس
عنه الى ما يلي العالم الجسماني الخ اشارة الى حال الذهول وسببه
وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة
عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة
الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان
لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من
العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون
مع كون النفس ذا هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل
الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه

وتلك

وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها
واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب
يفيض المعلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا
عالما فان كل موثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر
كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة
المذكورة دلت على تجرده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد
عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها
مشاهدة دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها
اشارة هذا الاتصال قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة
الخ لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في
النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس اشترط
ان يحصل لها هيئة ملكة الاتصال اراد ان يشير الى العلة الموجدة
لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور
ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم
فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بانائه قد مر
ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة المعينة
هي الاولى ههنا وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة
هي الثانية وهي كاسب الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة
وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية
النفس اللذين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل
على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرف النفس
في الخيالات تنبيه

واشارة انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل
الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله
في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في
الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال
هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة
على ان يدركها ويتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات
ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها فيها
وفي المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات
فتكتسب النفس تلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية
استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة بالمجرد
عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك
مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا
الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد
التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات
لان تلك الصور لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم
فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان نفيد هذا التخصيص
بمعنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه
ذلك بمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه
حال التصورات والتصديقات على قياسها واعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل
فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة ان استحييت الآن

ان

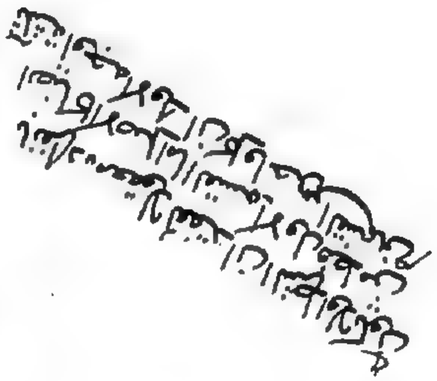
ان يتضح لك الخ يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة ان
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي
وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط
المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على
ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر
البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان
يبحث عن مهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر
مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات
تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد
التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية
ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ في
ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه
ولم يورد كما ذكره الشارح هنا شيئا مما يجب ان يبين هناك
قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب
لها ان يصير الخ اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضيه
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا
واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا تقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء
متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع والمحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم

قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل الصافي يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم
المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من
حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط
فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث
هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم
فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا يحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء
فان الوحدة لا يحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار
واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض
عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل
المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه
المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله
وفي المعقولات معاني غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات
انما يلتئم من مبادئها الخ لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة
والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية
بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل
لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم
انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من

حيث

حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات
غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل
لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت
ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد
فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر
يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث
لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته فان كان ذلك
الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
الواحد فيستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل
قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس
بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد محل سائر
المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل
ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة
وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا
من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر
والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس العاقلة
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل
ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل
تقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هف
لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم
وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة
او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة
فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير
منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته

فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان
هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهو تنبيه اولعلك
تقول قد يجوز الخ الوهم والاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان يكون الصورة الفلكية الواحدة قابلة
للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد كما وح
يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد
اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين
للمجموع ايضا فلا يخ اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط اولا يكون كذلك
بل كان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين
شيء ليس هو ايا هما بل انما يكون المجتمع متعلق المهية بزيادة
في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون
القسمان جزئيه من حيث مهيته المتشابهة لهما هف والثاني
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له
لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا
غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون
الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون
معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم
الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين الخ واشار
الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط
للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول
الذي انما يعقل بشرطين واشار الى الوجه الثالث بقوله



١٦٠

وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن
معقولا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون حصول القسمين
شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة
الى اجسام فيط ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق
غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من
المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون
مجردة عما يقتضيه غيره وانتهاهف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة
مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس من خولة في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن
اللواحق الغريبة فاذن هي بلا سنة بعدها والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله
وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر الخ وذلك لان
القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل من
كفاية فان احد القسمين ان كان مشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضنا
مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر
حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او بعضا ان
اذا اعتبر بقاء المعقوليه بعد حذف الخ منه واختصاص
بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات
وهي تقتضي وصفا ما لا محاله قوله فليست هي الصورة
المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية
والخيالية الخ لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة

في الحسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية
والخيالية فيه ليتم والفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا
بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس
اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية كالعينين
والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة
لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع
وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدى جهتي من الاخرى
غير جهة الانف هيآت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة
تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع
وقوله انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق
بالارض وهو بالمحسوسات اولى لان الحس انما يحدث اثر
الشيء والرسم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل
من الطبايع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي
يختم به البيادر رسما وبالخيالي اولى لان صورتها منطبعة
في الخيال من طبايع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة
النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها
ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك
واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس
الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان
الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد
النفس لا يناسب نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل
ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة
وهي ليست بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان
صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى والشيخ
قد اورد ايضا تلك الحجة في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون

هوم

الحكمة

الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ياخذ ما ذكره هذا الفاضل
وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات
وضع وكل حال في حسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة
المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم
والحسم منقسم لانزاح وجوب كون الصور الخيالية جسمانية
تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المستفاد
من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم
بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات
في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل موجودة ذات
وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع
البتة وقوله هب انا ما ذكرتموه تقتضي كون الصور الحسية
والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية
والجواب عنه انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها

وهم وتنبيه اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم
باضافة زوائد معنوية اليها الخ الوهم في هذا الفصل هو
الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم
الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات
انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه فتلك الزوائد يكون
اما مقومة لهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة
كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الى
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق
وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت
عرضيات ولا يخ اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك
الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الواحد اي بالفصول العرضية المصنفة كقسمة

الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة بالمعنى النوعي
الواحد بالعوارض الجزئية المتشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا
القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا
ولقائل ان قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله
صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي
او النوعي لا ينقسم ذاته اسارة الى معقولات نوعية هذا
هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان
يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون
قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية
اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل
جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي
كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية
كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان
وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الحيوان وكذلك
النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات الانسان وايضا
لا يكون نسبة هذه الانواع والاصافات الى الحيوان والانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى
العقلي الواحد البسيط الذي استدل به على تجرد محله
ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه
تشكك به قبل هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم
وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه
العالي اولى بان يجعل البسيط الذي استدل به لئلا يعرض
شك من وجه اشارة انك تعلم ان كل شيء تعقل شيئا ايريد

بيان

فانه يعقل بالقوة القريبة من العقل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فلا ان يعقل ذاته

بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو
عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء تعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل
الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء
ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقل لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك
الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء
لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر
والفاضل الشارح استدرك قول الشيء انه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل بان العقول المفارقة ليس شيء منها بالقوة على ما سيأتي
وهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول
فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها
وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات
البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر
به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي
ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك
التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل
لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل
ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى
القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه لذاته بوجه فان العلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور
الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة

فقوله كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا للشيء
فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله
وكل ما يعقل فمن شان مهيته ٥ يريد ان يبين ان كل معقول
فهو عاقل بالامكان لشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان مهيته ان يقارن معقولا آخر وبيّنه من وجهين
اح انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه
مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له الخ
هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل
معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى
معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل
التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة
في الوجود قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشيء معقولا وانما يصير معقولا بتجريده
عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوعا مقارنة المادة ولواحقها
وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور
يقال ممنوعت الشيء ومنعته اي ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان
يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت
قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بعاقل
آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله
فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها اي اذا كانت حقيقته
مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب
ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك
الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور

العقلية

العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل
غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله
لذاته وتقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله
لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل
لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من
هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا
بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره
امكن ان يعقل ذاته لكن امكن ان يعقل غيره وبيان الشرطية
ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء
وكل من امكن ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم
ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا
وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان
يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه
توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء
وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى
للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول
اذا اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا
فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قررناه ثم اعترض على قوله كل
مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون
معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة

غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو
مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقدر من الكلام فيه فايراد الاعتراض
ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تع وذوات العقول
غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان
يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما يصح ان يعقل شيئا آخر مع تعقلها
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء
والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما
من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن
تصديق ما والحكم لشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن
لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال
وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجردا ويكون فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة
تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس
في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان
صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة
بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد
في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة
جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للآخر والا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد

على

على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي
الجواهر بالعكس فاذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة
المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل
الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود
نوع آخر ولا يلزم منه مح ويتقرر ان لا يكون احد متوقفا
على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة
النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان
حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة
المقارنة مطلقا من حيث المهية المشتركة وهي كافية في تقرير
الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية في المهية
لكن لا يلزم من صحة حكم على مهية عند كونها في الذهن صحته
عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف
الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو مهية
الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة
ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني
هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل
الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب
ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على
الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث
هو صورة ذهنية بل من حيث مهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة
في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم
كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية
قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب

عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الصور المادية في العقول قد تبين من قبل ان المانع من كون
الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاتها معقول والمقترن
بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل
الا لمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن
الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة له انها اذا
قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلا لها مع ان المانع
زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها
مستقلة بقوامها قابلة لما تحتها من المعاني المعقولة بل امثالها
انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها الاهي والجواب ان تلك
الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني
المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها
في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد
بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما
قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل للآخر والتعقل هو حصول
المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل
لهما هو الشيء المتصور بهما لا بهما حاصلان فيه واما وجود تلك
الصور في خارج العقل فما ادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها
معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تلك الصور عاقلة
في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل
هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى
معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به
ويعقل فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر
من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض

الفاضل

الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن
ان يكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لا تشتبه
تختلف بالمهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها
اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء
بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين
بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالمهية اما عكس هذا
الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتهما
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها اما في
محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان
يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة
للآخر وكيف ذلك وكل واحد منهما لا يوجد مع الآخر بحسب مهيته
وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احد بالمحلية اولى من الآخر
ثم قال ولئن سلمناه ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها
وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون
المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين
الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد
الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يوصفان به لا ان كان قائما
بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على
الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء
الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل القوام على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم باستلزام

القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد
الشيئين لاختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على
قوله كان له بالامكان جعل منصورا بانه اعتراف بان تصور
العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل
والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل لقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل هي بالغواشي الغريبة ثم انه يصير
مجردا بحسب استعدادات لذلك الجوهر ويصير الجوهر بمجرد عقلا
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان
الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا
داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك
تقول ان هذا الجوهر ان كان لا مانع له لما استدل بصحة مقارنة
مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة
عاقلة يعقلها على صحة مقارنته اياها عند كونها قابلة بذاتها
توجه عليه الشك من وجهين اح ان يقال للمقارنة شرط
لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد
عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص
وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت
المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند
قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها عند
القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من
حيث شخصيته التي يفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
فان المرتسم فيه نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر

خارجي

خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن المهية
النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث
شخصيتها التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز
بين الاعتبارين اورد هما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير
الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية
غير منفك عنها حال القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة
فقط والقسم الثاني ينقسم ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة
او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد
المقارنة لازما للمهية فمقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء
كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون
التمسك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني هو
ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع
وجود المقارنة فبط لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة
ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد
معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى
غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي
يحصل بعد المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان
يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فبط ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث
وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة تقتضي
في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية
كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية يقبل المقارنة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد

حصوله

عن ذاتها وح يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن
ان هذا الاستعداد لتلك المهية اشارة الى القسم الاول من
القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء كانت
في العقل او في الخارج ان كان من لوازم المهية كيف كانت فقد
سقط تشكل الشارح وان كانت انما يكتسبه عند الارتسام
في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام
في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه
مقارنة حال المحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية لمعقول
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والثاني في قوله فيكون
الاستعداد يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية
ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع
حصول الاكتساب قوله فيكون لم يكن استعداد لشيء حتى
حصل ما استعد اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله
فيكون جواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاء
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين
الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين
ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر قوله اولم يكن استعدادا
اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله
وقد كان تامة بمعنى حصل قوله وهكذا كلامه تصريح بفساد
القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة
قوله فيجب ان يكون اشارة الى القسم الثالث من الثلثة
وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية قوله بل العكس

الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن سلوا المقارنة
الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى
غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان
لمهية المعنى الجنسي استعدادا وهذا جواب شك آخر تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان
مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر
كالصهال واذا جاز ذلك فلم يجز ان يكون المهية المعقولة
عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت
عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان
المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعد لكل واحد
واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصل
لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل
فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله
نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع
لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة
فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنسية
باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا
بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية
عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق
شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعدادات
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت
المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية
عن مقارنة سائر المعقولات وهي باستلزام استعداد
مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها

لكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع طويل الكلام فيه فليطلب في المعنى المحقق الوعي م

تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل
شي من شانه هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول
المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم
يكون من شانه ان يعقل ذاته قد تبين فيما مضى ان المهيات
المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا
لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال
نفسه لا يتجرد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان
من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه
لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات
الشي ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات
باقية وما يجب بحسب الذات يدوم دوامها ويمتنع ان يتغير
ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا
لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير
مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها
بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من
شانه لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستحيلا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام
في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات
عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في
ومعناه ظ اما حركات حفظ البدن وتوليده وهي تصرفا
في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى
التي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى
طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض على الابدان المركبة
بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر

ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع ويبعث
ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها
في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تعملان
على تحليل الرطوبات الموجودة البدن المركب وتعاونهما على
ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شي يصير بدلا لما
يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت
النفس ذات قوة تجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله
الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة
لازمة ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية
ان تحفظها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقد رتبها
بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده
عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد
واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى
سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تحتزل من المادة
التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه
ولما كانت المادة المحتزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل اذ هي محتزلة عن شخص فعلت النفس
المدبرة لها ذات قوة تفيض من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المحتزلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار
على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن
النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان حاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا

ويستبقى النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما
يتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ليحال الى المشابهة سدا
البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله او ليكون
مع ذلك زيادة اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليحتال
من ذلك فضل بعد مادة ومدار لشخص آخر اشارة الى غاية
فعل المولدة قوله وهذه ثلثة افعال لتلك قوى اشارة
الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله اوليها
الغاذية وتخدمها الجاذبة اشارة الى تقدم الغاذية على التابع
لتقدم فعلها على افعالها والى جوادمها الاربع بحسب الافعال
الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية
الى كمال النشو لما كان الانماء او التوليد محوجين الى كثرة المادة
المنصرف تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه
يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص
معرضا للفنا فجعل الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغا
تخدمه هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء
غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو
الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه
ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية
ما تقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو
يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة
المولدة للمثل هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء
مختلفة كالاعضاء وهي التي يسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي

تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان
المولدة كما مر قوله لكن النامية يقف اولا الغاذية في اول
الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة
الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء
ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر
الرطوبات الاصلية لبعد الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله
مساويا لما يتحلل وح يقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة
ملاوة فيقف ايضا عن القرب من تمام النمو فيفرغ النفس للتوليد
فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عندهم ملاوة من الدهر
بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية
عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه
او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فضارت المادة
غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وبقي الغاذية
عمالة الى ان يعجز فيحل الاجل اما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد
البدل بسرعة تحلل الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال
وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها
اساء واما الحركات الاختيارية وهي اشد نفسانية يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل
افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي
التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتها
اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال لهذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفوس الارضية تصدر عما تصدر عنه
الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي
اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الحيا
والوهم في الحيوان والعقل العملي يتوسطهما في الانسان

ومنها قوة الشوق فانها ينبعث عن القوة المدركة وينشعب
الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ
او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه
او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة القوى المدركة ظاهرة
وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس
في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم
بعد التردد في الفعل او الترك وهو المسمى بالارادة والكراهية
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع ينتج
احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل
وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها
مبدأ عازم يجمع اشارة الى الاجماع المذكور قوله مدعنا ومنفعلا
عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة قوله
ينبعث منها قوة عضبية اشارة الى قوة الشوق المتوسط
بين القوى المدركة والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل
من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة
قوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع
وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة
بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا
عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن

ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات التي تنشأ
دون الطبيعية والا لكان حركة واحدة عيل بالطبع عما
عيل يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة
عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر
عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر
عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود
الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه
ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور
غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة
لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها
لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل
ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير
طباعي لا عن ميل خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة
اشارة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى
العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى هذه مقدمة
لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة
التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللغة مثلا ارادة
حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى
كليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء
معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى
الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا لواحد شخصي
كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضر في
كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان
المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد

اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وصعدا بالطبع
مع معه وهو تارك له هاربا منه بالطبع ومن
الح ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المتروك
منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك
الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف
الهيات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية م

يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان
معتبرا لواحد شخصي كولد آدم
او غير معتبر كقولنا انسان م

من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين
والحكمان ظاهران حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة يريد ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة
ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم
الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى
كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه
ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها
لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعته او ارادته او غير ذلك
لان مقتضى الشيء يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان
معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو
ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب
العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة بل ليس الاولى بها الا الوضع وليس بمعين موجود
غاية الحركة اما ان معين او وضع معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله
ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الاول الا الوضعية
على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين
الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة

والمطلوب

والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن
الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود
بل معين مفروض يفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين
لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين
يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض
لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي
فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة
الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن
مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتعيينه
بالجسم الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة
المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن
ارادة الجسم الذي هي مبدا حركته الوضعية عقلية قوله
وتحت هذا سر لطف من مذهب المشائين ان المباشر للتحريك
الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الحي
المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك
والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة
عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من
شانها ان تعقل وان المعقول التي من شانها ان يجب لها
ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب
ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية
من شانها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية
وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله
وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه
المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان عمها

سر لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاولى في
هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية
او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لنيل ضربا من الاستكمال
ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من النمط
حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع
في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان
بلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة
غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا
ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر بقوله الرابع الكلي
لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي يريد ان يبين ان نفس
الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية
والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا
مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك
شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين هو آلة لهما
معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها
وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك
وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها
قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح
به فيما نقله غير هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى
المتن فقوله الرابع الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي

حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه قوله الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن
الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا
الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوة الحيوانية للغذاء
ان ما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية
جزئية هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول الغذاء بعينه وذلك
لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد
كلي ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور
الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال
المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل
غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم
انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي
يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر
غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع
الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان
الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل
له حدود جزئية يأتيها بقصده لما فرغ عن بيان الحكم المذكور
ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية
يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك
الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية

وهكذا الغذاء بحركته وانما تعلق على جهة الخيوان
كان لو حصل الشخصي آخر بدله لم يكن هذا قائما مقامه
فليس في ذلك دليلا على انه كان ذلك مثالا عنده

وبما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان
مجرد الوجود نحو اما مجرد الحركة المستمرة
وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل
كما لا يمنع في الحركة

لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة اعني انفصل
بذلك فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم
الحال لا يخ اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة وتقف
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب
اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة
وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا تقتضي كليتها
كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام
والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا تقتضي كونها كلية قوله ولمثل
هذا ما يخصص الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة
لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات
الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر
الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكو
عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة
الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا
جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله
ونحن ايضا فيما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما
يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق
وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلي
وتاكيد لما ذكر فانا نتصور رايا كليا هي قولنا ينبغي ان يصدر
عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها
قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان
الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى
مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الجوهر الدرهم عني واعترض

الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه
وبين المدرك والنسبة لا تحقق الا بعد حصول المنتسبين
فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
الفاعل اياه فلو توقف تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون
حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم
قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من
حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها هذا الا يستقرا
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو الارادة الكلية
وانما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت
والجواب ان بعض المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية
الحركة كما اعترف به والحركة فقوله نحاول حركة جسم معين من
حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني مشتمل
على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة
جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام
في الاول ويتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق
علة للاحق كان ايضا محال لان السابق يعدم حال حصول اللاحق
والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية

كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب
لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم ولا يتسرمد دفعة لان الارادة تكون للجسم
في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحرك الجسم اليه واذا
وجدت امتنع ان تكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك
الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان
في حد آخر قبله وامتنع ان يجعل في الحد الذي يريده حال كونه
في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود
الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده ينفي تلك
الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود
ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول
تتاخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار
بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة
للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض
هذا العلم ثم قال فاذا جاز ان يكون السابق علة للاحق
فلولم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل
هذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود
الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة
الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة
علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا
ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية
حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة

خاصة

خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة
بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب
ما مر وهو ان العلة القائمة بانفرادها تمتنع ان تقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده
ثم قال وان سلمنا ذلك ولكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم
يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس
المحركة لا يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة يدركه وهي لا تحرك
والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية يدرك
العقل ادراكا غير مجرد بل ممتزجا باللواحق المادية على نحو التوهم
والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية يدرك
العقل بذاتها ويحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا
وباقي اعتراضاته يتحلل بما مر موعد وتنبيه اما الشيء الذي
مشوقة الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما يجب
فيه الا انك يجب ان يعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب
لشيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما
بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا
خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل الذ
٥ قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد حصول
وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل
انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي
هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا
على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السابق مشتملا
على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فموعد بيانه هنا

ما او بيد بل حاله معلولة او ازالة وحسما وان
النائم يتخيل وانتصابه ايضا قد يطلع تحريكه عن
تخيله لا سيما في حاله يكون من النوع والبقاء
او في الشيء الضروري كالنفس وفي الشيء الذي
تصوره [illegible] في منامه شيئا
عينيا محدودا او جسيما حد او مما انتج للهرب
او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور
بالتخيل انه هو دي تخيل شيء والشعور
الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل
لاجل فقد الآخرين والله الملهم للصواب هذا آخر
الطبيعيات ولله الحمد وحده والصلوة على
سيدنا نبيه محمد وآله اجمعين م

وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج
الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر
ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شيء وجوده اولى من عدمه وهو عرض
ما مشعور به على الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس
والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال النفسانية
والافعال العقلية على ما يجيء في النمط السادس ثم ذكر
ان الشعور باولوية المطلوب على وجه فانه قد يكون حقيقيا
وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية
الغايات كحركة العابث والساهي والنائم وان منكري وجوب
اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون باشتباهها
وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبههم وهو ان
العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها
لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ
الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها
فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح
وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر من كتاب
من حفظ وادراك على ما اوضحناه وانحدر الواهب العقل ومبدع
الكل النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو
الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى
الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك
لا يكون نفس ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه

ج

ات النمط الرابع في الوجود وعلله

انه قد يغلب الى اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان
ما لا ينال الحس بجوهره ففرض وجوده مح وان ما لا يختص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود وانت ساني لك ان تنازل
نفس المحسوس فتعلم من بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق
ان يخاطب تعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد
مثل اسم الانسان فانه كما لا تشكك في ان وقوعه على زيد
وعمرو بمعنى واحد موجود يريد التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة وما
يجري مجراهم ممن يزعم ان قوة الوهمية الحاكمة على ما ليس
من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان
الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا ينال الحس
بجوهره ففرض وجوده مح كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو
الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء
ينال الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يختص بمكان
او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس
هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم
ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه
على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن
الغواشي الغريبة من الوضع والاين والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان
بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص

فذلك المعنى الواحد لا يخ اما ان يكون يحصل بنال
الحس او لا يكون وان كان بعيدا من ان ينال
الحس فقد احتج التفتيش من المحسوسات ما
ليس بمحسوس وهذا عجب وان كان بمعنى كيف
فلا محالة وضع وان يحس بل وان لا يتخيل
معين لا يتناول كل محسوس وكل متخيل فانه
الا كذلك فانه لا محالة شيء من هذه الاحوال
يختص به لا محالة لم يكن بلا ما لا يتناول
واذا كان كذلك لم يكن بلا ما لا يتناول
الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في
تلك الحال فاذن الانسان من حيث حقيقته
واحدا بالحقيقة بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير
محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في
كل كلي

فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه
الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون
الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين
وحينئذ يمتنع ان يكون معقولا على انسان لا يكون في ذلك
الاين ولا ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا هف
وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود
المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة
غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث
هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد
او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة
والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك
فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب
ظ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان
المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود
في الخارج غير محسوس ويحتمل الاعتراض بالفرق بين طبيعة
الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل
والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها
وهم وتنبيه ولعل قايلا يتوهم يقول ان الانسان مثلا انما هو
انسان من حيث له اعضاء هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه
ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية
الانسان لان الاشتغال بامثال انما يكون خروجا من المقصود

بل

بل انه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه
خروجا من المقصود اذ طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في
الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم
والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان
العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول
فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب لما نبه على
ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا موهوم لم يقتصر
على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين
الحس والمحسوس والوهم والموهوم وكذلك الوهم وعلى
ان العقل الذي يميز بين ما ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة
ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن
مدركة بالحس الظ واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات
فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة تذييب كل حق
فانه من حيث حقيقته الذاتية الحق ههنا اسم فاعل في صيغة
المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو معنى المصدر
يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا
ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل
على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد
ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود

والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي
من علائق الامور المحسوسة فاطلاق موجودات
ان كان بحاجة الذات عن درجة المحسوسات
وعلائقها م

التي لها موجود وهو موسوم واحد غير متناه اليه فكيف
ما به يتبال كل حق وجود م

غير محسوس وانما كان هو اثبات مبدإ للوجود غير محسوس
فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض
الغريبة المشخصة التي هي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية
صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي
حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام
تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل
الشارح ظن انه الحق المبدا الاول بسائر الحقائق في ذلك
على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه
انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب
كيف توهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت
على كل حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا بحسب
اعتبار مهية وحقيقة وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح
والخط الذي هو ضلعه ويقوم به من حيث هو مثلث وله
٥ يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لمهية الشيء او علل
لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة
والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم
الى ما يكون علة لمقارنة الذات او لمباينتها والاول هو الموضوع
والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه
علة الايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل
والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل
الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا
مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية
لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو

والعلل

والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فنقول
الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه ولم يقل
هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانك والمادة
والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بجنس
للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس
بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما
جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس
والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
الخ اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية
لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع واورد لفظة
قد فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية
في قوله
قوله او الغائية الى ان الغائية لا يفيد وجود المعلول بالذات
بل يفيد فاعلية الفاعل وهي علة فاعليته بالنسبة الى ذلك
الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه
اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان
كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل
يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة
ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك
الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات مهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني
الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل
مقومة لمهيته علة لبعض ٥ لما ذكر العلل وفرق بين علل

المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن
علل الوجود يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل
والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالآخر ي
واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى
ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع
والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده
والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم
الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص
البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة
للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة
وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو
علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله او لجميعها
وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة
الموجدة فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء
علة لمهيتها ومعناها العلية العلة الفاعلية ومعلولة لها
في وجودها مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير
وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي
بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
مهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة لوجودها
عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة لا يمكن ان
يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم
لا تكون علة بل ربما تكون معلولا للمعلول لوجه والعلة انما
يكون هي مهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان تجعل الفاعل فاعلا

ارادان م

بالفعل

بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك المهية موجودة فمهية الغاية تكون علة لعلة وجودها
لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول
الشيخ ط وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي
تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض
الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية علة غائية
والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان
وجودها متوقف على وجود المعلولات وان تلك الغايات غير
موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه
الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان
الطبيعة عام تقتضي لذاتها شيئا كان مثلا لا يتحرك الجسم
الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت
دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة
اولى فهي علة لكل وجود العلة لا يمكن ان يكون صورة لوجوب
تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل
عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية
لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في
الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل
صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود
تنبيه كل وجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير
التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من
ذاته وهو القيوم وان لم يجب ليرجع يريد قسمة الموجود الى

ان يقال انه مقتضى بذاته بعدها فرض موجودا بالقوة
باعتبار ذاته شرط فقد شرط عدم علته صار مقتضيا
ومتى شرط وجود علته صار واجبا وان لم يعتبر
بها شرطا اللاحق لا حصول علته ولا عدمها بقوله
في ذاته لا من الثالث وهو الامكان ضرورا بحيث
ذاته التي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب او ممكن بذاته فممكن الوجود
ذاته م

الواجب لذاته والممكن لذاته والممكن لذاته والفاظ ط قوله
فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته
غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله
تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس بصير موجودا من
ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة مغايرة وتقريره
ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج
والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير
مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس بصير موجودا
من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح
وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق
هو القسم الاول تنبيه اما ينتهي ذلك الى غير النهاية فيكون
كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته يريد اثبات واجب
الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى
الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك
الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج
او ينتهي الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه نظ الفساد وكسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر
الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب فبين في هذا الفصل
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج
عنها بحسب حيثيته قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل الذي يليه
والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن

لم يتحقق ان الممكن لا يوجد الا لعلة مغايرة

لم يتحقق ان الممكن لا يوجد الا لعلة مغايرة

لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وحينئذ ان يكون خارجا
عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو
واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب
لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك
لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان
البيان مستقيما ولكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه
ان يذكر هذا في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام
مواخذة لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان
ح لا يناسب اسناد الى معدومه فالواجب ان يقال ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان
لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون
في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر
عنه ولكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا
الفاضل هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله سيما كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي
علة خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط
فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت
متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا
بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين اح

فيكون واجبة غير معلولة وليس كذلك وانما يجب باحادها م

ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة ينقسم
الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها
او شيئا خارجا عنها قوله واما ان يقتضي علة هي الآحاد
باسرها فيكون معلولة بيان فساد القسم الاول ووجهه
ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول
باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة
الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد
ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على
ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء
غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل
هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
وكشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف
والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ
فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات
والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء
لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة
المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد
والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان يقتضي علة هي بعض
الآحاد وليس بعض الآحاد اولى من بعض اذ كان كل واحد
منها معلولا لان علة اولى بذلك هو بيان فساد القسم
الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن
بعض الآحاد في العلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما
ان يقتضي علة ومعناه ظ وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها

فهي

وهي علة اولا للآحاد ثم الجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة
لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك
الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد
وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها
ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هف او بعض الآحاد
غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على
الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض
الآحاد علة للجملة امامين بان يقال بعض الآحاد ليس
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل
ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل
لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد
علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها والا
ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة
فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه
اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة
متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل
على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر
ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة
وكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مرتبة من علل
ومعلولات متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن
فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة لما فرغ من بيان
المقدمات الفها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من

علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلوا
اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها
والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة
تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على
طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر
فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط
وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور
وان كان ظ الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب
ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول
ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما
اشارة وفي بعض النسخ بنية كل اشياء يختلف باعيانها
ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم
ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير ممكن
هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد يختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص
وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم
كزيد وعمرو في الانسانية وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر
وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر
مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا اي ما يختلف به
والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون من جانب
ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بممكن وهو كالحيوان
اللازم للناطق والاعجمي في الانسان وغيره من الحيوانات

واما

واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع
كون الحيوان ناطقا واعجميا معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان
لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر لكان
المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك
وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار
المذكور فيه واما العروض كالوجود العارض لهذا الجوهر
وذاك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الوجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده
ايضا ليس بممكن وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك
عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية
مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في
الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية
الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون
هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية
الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية
الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى
هي الخاصة كون الناطق سببا للمتعجب ومثال كون صفة ما
هي الخاصة سببا لصفة خاصة كون المتعجب سببا للضاحكية
ومثال كون ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون
اتصاف الجسم الملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود
وسائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب
المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور

الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب مهية
ليست هي من الوجود او بسبب صفة اخرى لا بالسبب
متقدم على الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود

سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز
صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب
في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام
الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها
منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على
السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا
لمهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض المهية غير موجوده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا المهية لزم اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره
بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى
الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته
بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان
على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر ووقوع
المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار اما بالاولوية
وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف
ووقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع جميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة والمعلول بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد
والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه

الثالث والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون مهية او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية
لا تختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او
مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج
لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو امر
لازم اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع
في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد
كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى
لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالطوايات التي لا
اسماء لها بالتفصيل الا اقول على مهيات الممكنات بل على وجود
المهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها
وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب
اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة
قد يشترك في لازم واحد وانما اوردنا ههنا شبهة مفصلة
واشير الى وجوه انحلالاتها اقول من شبهه التي زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث وجود يقتضي اما عروض
المهية او لا عروضها او لا تقتضي شيئا منهما والاول والثاني
يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل لجعل
وجوداتهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته

مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحياة واستعداد تبدل الصورة
النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظن
لكان المحتاج الى سبب مقتضي العروض هو الممكن اما الواجب
فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب
بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها
قولهم اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله
تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم
اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم
الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث
مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا
وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير
لحقيقته والا لما افترقا والجواب ان الحقيقة التي لا ندركها
هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي
هو المبدأ الاول للكل والوجودي الذي ندركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي
التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته تع غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي
مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده
الخاص القيود السلبية التي لا مدخل لها في عليته ووجود

الممكنات

الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان
علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد
وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي
هو المبدأ الاول للكل والوجودي الذي يدركه هو الوجود
المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات
وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم
بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع
الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة
بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح
على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات
هيولى الافلاك في ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم
الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة
واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف
مقتضياتها اعني العروض للمهية والاعراض والجواب ان
الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون
في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس
كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على
الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها
وح يكون التالي في المنفصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط
بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا
هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان يؤثر
الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني

وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان
عنها هف ثم قال ـ وكما كانت المهية قابلة للوجود مع
انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير
تقدم الوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان
للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها فقط ثم ان الوجود يحل
فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد
عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن
الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانها ان يلاحظ
وجودها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس
باعتبار عدمه فاذا اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع
القابل والمقبول بل المهية اذا كانت فكونها وجودها والحاصل
ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط ثم قال ـ ذكر الشيخ في هذا الفصل
ان المهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة
من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة
بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون
موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة
والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان
انفكاكها عن الوجود وهي هي مع فضلا عن ان يكون موثرة
فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة

التاثير

التاثير عنه فهذا فساد الراي الذي ذهب اليه هذا
الفاضل وهذه المباحث وان كانت مودية الى الاطناب
غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن طال كلام
هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية
شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المستدلين باقتفاء اثره
اشارة واجب الوجود المتعين ٥ هذا الفصل يشتمل
على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود ما لم يكن علة
لغيره ولان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون
هو كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون
واجب الوجود غير المتعين وهو المط واليه اشار الشيخ بقوله
ان كان تعين ذلك لانه واجب الوجود فلا واما القسم الثاني
فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان
معنى واجب الوجود ح لا يخ من ان يكون لازما لتعينه
او عارضا له او معروضا له او مطروما له وهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم اشار بقوله وان لم
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
لازما لتعينه المعلول لغيره مح لان التعين اما ان يكون هو
مهية او صفة لازمة للمهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب المهية او بسبب صفة
اخرى وقد تقدم بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى
قوله ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما
لمهية غيره او صفة وذلك مح واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق

توحيد الواجب تعالى

ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار واجب الوجود لازما للمهية غيره او صفة وهو مح وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معلولا وان كان معروضا له فكذلك فهو معلول فان كان ذلك وما يتعين به مهية واحدة فتكون العلة علة بخصوصية ماهية ذاته بحسب وجوده وهذا مح وان كان تعينه بمعروضه تعين ذاته يكن سابقا فيكون كلامنا في ذلك ويلزم الاقسام محال ٥ م

الا اذا كان الملزوم او جزءا منه علة وعلى تقدير كون وجود
الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة والا فعاد القسم
الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض
ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض
والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير
وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير
عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب
الوجود المتعين معلولا لما جعله مقتضيا لذلك التعين
واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى
آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة خاصة وح لا يخ اما ان يكون مخصص تلك
الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض
لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم
الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة لا عامة ولا خاصة قد تخصصت بعين ذلك التعين
المعلول وهو مح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص
معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك
وما يتعين به مهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما
لذاته يجب وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به

المذكور

المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما به تعين به
وجود الواجب وما تعين به مهيته الخاصة المعروضة
لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة
لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة
بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو مح لان الكلام في
ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك
اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا
في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون
تعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير
واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الا
الاربعة بعينها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل
قوله واجب الوجود الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام
الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو
كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان الواجب الوجود
لازما للتعين هكذا وان كان الواجب الوجود لازما للتعين
وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك مح قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عرضا فهو اولى بان يكون
لعلة رابعة الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا
تراضا دالاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا الى قوله وكلامنا في ذلك
تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم

قسام

ثالث يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرنا
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم والفاضل الشارح ذكر
ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب
الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعاند
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل
الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج
عنادية وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية
حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال ههنا بذلك
ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود
بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان
تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل
الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات آخر
غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا يشترك في شيء من حيث يشترك في شيء اقليت
بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى كون
تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع
تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة
يصح لان يكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية
فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كا

التعين

التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه
هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام
يصح لان يكون فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في
تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد
في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود وبيانها بتعين فيتركب مهيته فليس ايضا بشيء
لان الوجود الغير العارض للمهية مباين الوجود العارض للمهيات
باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في
العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا
بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم من هذا
قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها
حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد
اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد
من الاشخاص قوة قابلية لتاثير تلك العلل انما يكون اما اذا كان
تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة
الكلية مما ذكر بالعرض به عليها افاد الفاضل الشارح ان
هذه الفائدة الكلية مما ذكر بالعرض لا يشتمل على حجة خاصة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص
وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين
اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة
منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم ان
تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون
ماديا فان اضيف الى ذلك انه واجب الوجود ليس نوعا
يشترك فيه اشخاصه واما اعتراضه بان علة تكثر

الا الاشياء التي لها حد نوعي واحد وانما يختلف بعلل
اخرى فانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير
العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون في طبيعة
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان
ممكنة في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين
كل واحد بعلة فلا يكون سوداء ولا ياضان
وفي بعض الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في
الموضوع وما يجري مجراه ٥

الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة الى محال اخر ويتسلسل والجواب عنه ان الشيء الذي
لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل
التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته او بمعنى
المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر وانما يحتاج
الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء
متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر
بمهياتها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات
بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو امر خاص متماثلات نوعية
محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا
بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض
الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة تزنيب قد حصل من هذا ان واجب
الوجود واحد يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب
الوجود على وجه كلي سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا
الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير
وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب من لحوقه كصورة السرير ولا يكون
وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد
يكون بحسب الكمية كالمنفصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون
بحسب المعنى كالجسم الى الصورة والهيولى وقد يكون بحسب
الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب او المنقسم
انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو
بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو انقسم

عنه تعالى والانقسام يوجد في المركب

يجب تعدد ذات واجب الوجود لا يقال يجب تعدد ذات واجب الوجود لا يقال

هو م

من

من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود
ثم حصل منهما واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة
او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب
اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك
واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل
واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب
الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى
ماهية ووجوب وجود مثلا اولا في الكم الى اجزاء متشابهة
قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة
لا يتقدم احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة
واذا حصلت بالفعل فهو الجسم فلذلك قال الشيخ ولكان
الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى
في الكائنات الفاسدات قد يتقدم بالزمان على الجسم
فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى
وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الا افتقارا الى
اجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك
بان يكون اجزاؤها واجبة اجيبا بان الواجب من اجزاء
ذلك المركب يمتنع ان يكون واحدا لما مر والباقي يكون معلولا
وذلك الجزء غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية
على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المط
ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
فالقول بانه مبني عليه لا يخ من تعسف وذلك لظ اشارة
كل ما لا يدخل الوجود الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء
ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى

الام

يكون م

في مفهوم ذاته على ما اعرفت قد والوجود عين مفهوم ذاته ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بالقياس ان يكون تعيين م

مهيته واما تمام مهيته بالقياس على ما اعتبرنا في المنطق
وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في
مهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم
له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته
على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجود
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب
الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل
الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس
له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته
تنبيه كل متعلق الوجود ٥ الجسم المحسوس هو الاجسام
النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط
وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به
وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه يقال
يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل
محسوس فهو متكثر ٥ والمقصود ان كل جسم ممكن وكبرى بيانه
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
كما سبق قوله وايضا فكل جسم ٥ وهذا برهان آخر على
ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا نوعيته في شخصه هذا ان اخذت الجسم جنسا واما ان
اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم
على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا

باعتبار

الا باعتبار جسميته ناقض بمعنى النفي في قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ذلك
او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان
وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله
فكل جسم محسوس وكل متعلق ٥ وهو الحاصل من الفصل
وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب
الوجود لا يشارك ٥ يرد نفي التركيب بحسب المهية غير الواجب
فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهيته لان مهية ما سواه ليس بالوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود
الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان
الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بمهيته شيء ولا جزء من مهية شيء بل طار
على الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء
كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا
كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد
الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما عند
الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح
على ذلك مخلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب
عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا يشترط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود يشترط لا هو ذات
الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط
والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير
باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته

شيئا من الاشياء في مهيته ذلك الشيء لان كل مهية
لما سواه معصومة لامكان الوجود واما الوجود
فليس بمهية لشيء ولا جزء من مهية شيء اعني
الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى
ان ينفصل عنها بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته ٥ م

الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق
آخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل
قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا
من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب
عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية
عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك لكنه ثانيا ان كان
المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق
عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد
لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط
يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكره في
المنطق ولم يرد عليه شيئا وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد
له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره
العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف
له يقوم مقام الحد وهو تنبيه وربما يظن ان معنى الموجود لا في موضوع
هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالتنبيه
على مفهوم العبارة وعبارته ظاهرة تنبيه الضد يقال عند
الجمهور وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له
الند المثل والنظير والباقي ظاهر تنبيه الاول معقول الذات يريد
اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه
غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم
وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء
التعلق بالغير وعن العهد اي عن عدم الاحكام والضعف
والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهده اي لم يحكم
بعد وفي عقل فلان عهده اي ضعف وعهدته على فلان
اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه ومن المواد اي الهيولى

اثبات العلم له تعالى

الاولى

الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية
كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات محال زائدة اي عن المشخصيات
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او مفهوما والتاء في
ظ وقد احاله على ما بين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف يحتج
المتكلمون بتدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة
والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك
وبامتناع اتصال الحركات الى نهاية على وجود محرك اولي غير
متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدإ اول واما الا
فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات
واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة
الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة واما عكسه الذي
ربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما
تبين في علم البرهان ثم حصل المرتبتين المذكورتين في
قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على
وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين
ولما كانت طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين
فان الصدق هو ملازم الصدق والله سبحانه اعلم النمط الخامس
في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم
على ما سنبينه فيما بعد وهم انه يسبق الى الاوهام

بآياتنا في ثبوت الاول ووحدانيته وما عرض النقصان
الكامل لغيره بعين الوجود ولم يحتج الى عبادة من تخلفه
وعضده وان كان ذلك ليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اي اذا اعتبر حال الوجود فشهد به
الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير
في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم اقول ان هذا علم لقوم ثم نقول
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان
هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به
على ما سيجيء

العامية ان تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول
مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع
وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه
قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد
الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقد
البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشون ان يقولوا
لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان
العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه
من العدم الى العدم حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود
عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر
والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية
ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا فالجمهور يظنون ان
الشئ المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني
الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد
عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث
فقد استغنى عنه ان فني الفاعل نفي المفعول موجودا وانما جعل
اهل التمييز منهم على ذلك سببان احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل
بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل
لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في
وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك وليس فقوله انه قد يسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير
الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه

اذا

اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوله البناء
اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح انما قال وقد يقولون
ولم يجعلوا الجوهر حال البقاء الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا
الى اعراض غير باقية فوجدها الفاعل كالعرض المسمى بالبقاء
عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن
جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم
غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم
فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما احتاج
الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم
الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من
حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم
الثاني ثم يجب علينا ان نحلل معنى قولنا لما ذكر ان
الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان
من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اردنا ان نحلل
المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد
العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وبطرفيه اجميع
اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط
والباقي تقارن لذلك البعض بالعرض لبعض المعاني المتعلق
بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود
بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قوله فنقول اذا كان
شئ من الاشياء معدوما معناه ان نعبر عن معنى المحدث
بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون
كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث

مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة
معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر
اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث
بالالة من وجه وهو ظ ويقابله المحدث بالتولد من وجه
وذلك ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا
حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد
من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه
حدوث المباشرة ثم ذكر الاحساس والطبع وهما يتقابلان
من وجه والحدوث بهما ظ والمقصود بيان ان المفعول مثلا
لو كان مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل
على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث
المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع
فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث
على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التحقيق ليس
بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات
ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم
الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض لو كان
انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد
بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

والمتكلمون

والمتكلمون يلتزمون كون احد تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون
به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم
لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا
كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا
بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ
الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية
بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد
والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء
ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم
انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل
بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستنادهم الى العرف ولو انهم
قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم
سبيل وقوله هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة
لان اللغة لا يقولون النار فاعل الاحراق ولا الماء فاعل
التبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا
اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
وقول الشاعر ٥ وعينان قال الله كونا فكانتا ٥ فعولان
بالالباب ما تفعل الخمر ٥ وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى
وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل لغير ارادة
فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز
تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط

وهذا يدل على ما ذهب اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل
لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد
العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه
كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون
فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحرير ذلك المعنى
وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد
العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء
وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة
واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف
يجب لها لذواتها لا لشيء آخر فيبقى ان يكون المتعلق
بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب
لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما
وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين
في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما لتعيين
الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام
الشيخ يحمل ويحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى وقال
وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو ظ لان الحدوث كيفية للوجود متاخر عنه
وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر
عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها ولكنها
غير متعلقة بالمتن واشار الآن لتعبيره يريد ان يبين
ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه
ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا

بالعدم

بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا
ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن
الموجود فهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره وقتا ما والى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره دائما فالواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث
المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه جعلها صغرى
قياس وكبراه ان كل معنيين اح اعم من الآخر يحمل عليهما معنى
ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده
وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد
لحق الاعم وقد يمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن
لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما
ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق للواجب بغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير
ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا
بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر
اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق
بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في
جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما
بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون
المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان
هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم على ما ظنوه لكان
التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق
بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه

الا ان بعض شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم

فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير
ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه
اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في
ان علة الحاجة الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا
فهو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم
وغير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر
والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الحادث الفاعل
اذ لا خلاف فيه فلا يصح لان منشا الخلاف هو ان المفعول
في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر
النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق
الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان السبب لتعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذا لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه
فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه
بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر
ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم يتعلق
بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مط الشيخ اما البحث عن
علة الحاجة هو الامكان ام الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع
لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في

جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا نصاب كما صرح به في آخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق
بالفاعل لم يكن نافع فكذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشيء اصلا لا يرى
ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم فان علة التعلق بالغير هو
الوجوب بالغير فان الدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا
والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم ذلك التحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا
ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم
نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب
كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق
على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه
المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك لان
المتكلمين ابرهنوا صدر واكتفوا بالاستدلال على وجوب كون
العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما
وهو يط بما ذكره اولا فظهر انهم ما نوا حدوث العالم على القول
بالاختيار بل هو الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة
والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل
اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا وقدماء ثمانية سموها قائمة صفات
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لتعقله وبين ان يجعلوها

معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا من
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير
متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي
التام في الفاعلية يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام
في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يكون فعله غير ازلي
ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوا الى فاعل ازلي تام في
الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه
فاعل مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء
بيانه تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل قد تبين بيان ان كل
حادث فهو مسبوق بموجود عن فاعل الذات فيتصل اتصال المقادير
اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه
ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية
فقد دلت قبل على ان يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد معا بل قبل قبلية
عند تجرد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان
العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد ومتصرم
فهو عن فاعل الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك
يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته

كل حادث مسبوق بمادة

فيكون

فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة
اتصال المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات وقد
تبين في النمط الاول ان امثال هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى
فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود عن فاعل الذات متصل
اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب اعلم ان الزمان
ط الانية خفية المهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل
وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من
الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث
بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين
بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته
المتصرمة المتجددة صالحة لحوق هذين المعنيين يدل على وجود
الزمان ولا يصح تعريف الزمان بما لا يتصورهما لا يمكن
الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية
بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا تمييزا حقيقيا لان المع
يجري مجراهما في مهاتيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان
اضافتان لا يوجدان الا في العقول لان الجزءين من الزمان
اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد

الاضافة اللاحقة بهما لكن شيئا في العقل الشيء يدل على وجود
معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل
الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه وأذ قد تقرر
هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه
القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة
قبل موجود آخر بقبلية اخرى وليس وذلك لان الزمان هو
الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع
فيه نسبة في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة
بزمان دون زمان لانها امر اعتباري فيصح تعقلها في جميع الازمنة
وان اخذ من حيث تقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر
الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل
ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه
بانهما اضافيان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان
معا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضا هما
معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا في الخارج ويندفع ايضا
اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف
المعدوم بالوجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا
بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث
هو معقول ثم اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء
الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث
ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان
آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس
بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في
المهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بمهيته فيكون الزمان

غير

غير متصل بذاته بل من كان من آنات الثاني تجوز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان
يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول
بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان
مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحادثات
لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب
بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس انه لم يوجد
معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان
معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافية
عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود الدور وان
لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين
كان امس فلفظة مع بمعنى زمان وذلك يقتضي ايضا ان
يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة
ايضا يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان
آخر والجواب ان الزمان ليس له مهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتحرى الا في الوهم فليس له
اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر بل التجزية تؤاد فرض
له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان الاجزاء ويصير
الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار فقد يكون فيها عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروض عدم

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه
بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم
متأخر عن امس لانه نفس مفهوم يشتمل على معنى هذا التأخر
اما اذا قلنا المعدوم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية
بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان
الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى
ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب
اليه واحد بالعدد وهو زمان ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان
تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولان
التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي فيه تغير
حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك
اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن ٥ يريد بيان مهية الزمان
ويقرر ان التجدد والتصرم الذي بينه على وجودهما في الفصل المتقدم
لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء
يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد
الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض
ومتغير هو جسم محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا بد فيه من
حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في
الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان
فكل زمان له اول وهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر
قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول
والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات
ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن
ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال

يحتمل

يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل
فالزمان كم مقدار التغير اعني الحركة وهذه مهيته وعند تبيينها
صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين
لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة
يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان
الحركة يزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا بوجود المتقدم والمتأخر مجتمعين
في الوجود والحركة يتجزى بتجزئ المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها
متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر
فيهما لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين
لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه
العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر
وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر
منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة
لا يوجد مع المتأخر كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا
فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقهما من جهة
ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فان الحركة باجزائها بعدد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها
عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء
مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد
الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة
والا لكان البيان محددا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان
هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة

كل حادث مسبوق بمادة

اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل
في الحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل
انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه ٥ يريد بيان كون كل
حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول مح فالثاني حق
فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون الحي غير مقدور عليه كونه غير ممكن
في نفسه والسبب في كون غير الحي مقدورا عليه كونه ممكنا في
نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في
نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا
معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده
كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا
آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس
الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان
وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك
الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا
ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب
واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض
كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان
بالقياس الى وجود بالعرض فهو كون للشيء بالقياس الى وجود شيء
آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن

اولا غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فيمتنع
اذ ان كل هذا الامكان يعين كون القادر عليه
قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه
كون وجوده لا في موضوع بل
هو اضافي فيشترك
موضوع والمادة
معه في
وجود
(موضوع)

ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء
والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس
الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان
يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال
البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم
هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون
موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون
ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان ٥
مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع
دون موضوع اذ لا علاقة له لشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما
بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير
والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر
واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هف
ولما استحال ان يكون مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان
ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا
او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها
وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة
فقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب
ونقول عنها من خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم
الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لها لانها عند تجردها من الوجود والعدم بالقياس
الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع لان الموصوف بالوجوب

لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن
ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة
هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات
في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات
التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل
وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته
ذلك بانه موصوف ح بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تمييزه
ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المميزة عن الممكنات مع كونها
نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا لغيره والثاني مح لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان
الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث
تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج هو امكان بل هو امكان
وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء
في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج له امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
كما في القدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لوجود خارجي
مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل
على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في
الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي
احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل
وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره

لان

لان ثبوت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان
الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك
الشيء في موضوعه بالقوة وهي صفة للموضوع من حيث هو فيه
وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول
يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة
لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء لا في غيره لم يمتنع
ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو ايضا متحقق
بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم تقدم الوجود على الامكان
فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت
المتضايفين ولكن يكون ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما
عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في
العقل ما موجودين في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
والهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب
عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما في الخارج وان
امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم
في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا
الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون
بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء الحادث
لا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة
قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت
حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث
الحادث ويتسلسل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود

الحادث موقوف اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي
وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما اقتضى واما الكبرى فلما مر والجواب عنه ان الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه
ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله
وذلك الاتمام لشرائط يستتبعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة
في الجسم الابداعي على ما يشتمل العمل الالهي على بيانه تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية ٥ يريد اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا
على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث كون وجود الشيء متاخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم
الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي اعلم
ان تاخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في القبلية
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او بالوضع الذي يكون التاخر
المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس
بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر
بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في
تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر
بالذات ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون المحتاج بالاعتبار الاول متاخرا
بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخرا بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع

المعلول

المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع
ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها
في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر المتقدم
بالعلية وان كان يقال بالمتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية
والذات اما في هذا الكتاب فقد يسمى المشترك تاخرا بالذات
والدليل على انه يمثل له بالحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم
الآخر وهو تاخر ما للشيء بحسب غير عما له بحسب ذاته وهو تاخر
بحسب الطبع لا بالمعلولية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى
المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتاخر
بالزمان او بالرتبة او بالوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض
متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غيره ولهذا خصه
الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر
بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان لا
ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكون
في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن الآخر
ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود لذاته وهو بان
التاخر بالذات يتقرر في بعض اقسامه ومعناه ان التاخر
يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن
آخر يعني المتقدم كالعلة اذا كان ووجود المتقدم ليس عن

يكون

ولما الآخر فليس وسط هذا بينه وبين ذلك
الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه
وليس وصل الى ذلك الا ما دام على الآخر

المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
توسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا
عن المتاخر وليس يصل الى المتقدم من تلك العلة الا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات
المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجوده
ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا
مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او تحرك المفتاح ٥ وهذا
ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح
على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على
المعلول كونها موثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو ان الموثر في الشيء موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان
المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود
لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز
وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى المركا
واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود
في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من البيانات المثال
تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الذاتي فان الجمهور يظنون ان وجود المتقدم الزماني شرط في
وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته محلا على غيره ٥ لما فرغ عن بيان معنى التاخر
الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره
ان حال الشيء الذي يكون بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما
يكون قبل بحسب غيره فتلك الحال بالذات لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال

الغير

التي يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له
باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلا هما
مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون
الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان
لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير
فاذن وجوده مسبوق اما بعدم او بلا وجود وهذا هو الحدوث
الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من
ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان مستحق اللاوجود هو
الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود ولا بالعدم
او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد
او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم
او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته
مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان المهية
المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت
باعتبار العقل لا يخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه
او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن
بين القسمين الاخيرين فرق لان لها ان لم يكن مع وجود الغير
لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن
الوجود والعدم فقط ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه

انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي حيث بمعنى السبب
فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن
غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقرير النتيجة
ان تجرد تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال
التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور
تحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة
علة يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة
فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج
اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور
وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول
كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية
لها مع الشعور فان هاتين الحركتين لا يحصل موجودة الا بالحالة
وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي يصدر بها علة لحركة
غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي فوق
هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة بما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه
ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال
تلك الامور اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا
ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها
والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء
لا يتوسط واما ذات ينضاف اليها كالمعادن او وصف لها كالداعي
والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس
محل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت
حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب

امتناع تخلف المعلول عن العلة

الى

الى جمع الاديم الاديم جمع على آدم كافيق جمع على اوافق وهو
الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة
والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف
وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون
العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والدجف في قوله حاجة العسال
الى زوال الدجف وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى
زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم
لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان
هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها
وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه عن
التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما
صرفا بل هو عدم مقيد كشيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في
العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم
ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا
من المفهوم من علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل
قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي
بها علة بالفعل كان ذاتها موجودا الا على تلك الحالة او لم يكن موجودا
اصلا لما ذكر الامور التي بها عليته العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول
بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم
حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم
ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق في من خارج وكان
الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة اي فاذا كان الفاعل
موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من

توقف وجود المعلول على وجود الفاعل بالارادة فاذا وجد كانت طبيعية وارادة جائزة او غير ذلك وجب وجود المعلول ولكن لم يوجد وجب عدمه وايضا فمن ابدا كان زمانا زائدا ابدا ووقتا ما كان وقتا ما ه متن

الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة
فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين
فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز
ان يكون شيء يتشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب
عنه سرمدا ٥ اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها
ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا تتجدد لها حال ولا يزول
عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال
لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه
سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هكذا شانها
مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز
ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر
ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا
بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة
التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع
على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض او ما
الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق
لفظ المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فليس فظهر من
ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من
الشيء له هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب
من استعمال الجمهور قوله وما تقدم عليه تقدم زماني لم يستغن
عن متوسط ٥ وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم

وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ٥ م

فهو

فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف
تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره
من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع
والابداع يتقابلان على ما استعملها في صدر النمط قوله والابداع على
رتبة من التكوين والاحداث ٥ التكوين ان يكون من الشيء وجود
مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد
منهما تقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن
ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لكونهما
مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث
مرتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى
رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه
الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل
الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء بسبب وان كان
قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب اخر من البيان
٥ المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي
وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم
اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب ٥
من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين
لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور
الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون
واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع
فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في سبب طلب ترجحه
جدعا اي جديدا وحدثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كله

وهذا الترجيح والتخصص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو بعد في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال وطلب سبب الترجيح جدعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه ٥ م

سبب الى سبب اخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون
ما فرض سببا سببا وهو مح فاذن صدور المعلول مع الترجيح
عن السبب الاول واجب وهو المط وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب
صدور المعلول عنها لم توجد المعلول وايضا ان العلة الاولى
كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل
بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج
الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل
المختار انما يصدر عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر مفهوم ان علة ما
بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنها شيآن فمن
حيثيتين يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من
الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم بمعنى الوحدة الحقيقية وتفسيره ان يقال مفهوم
كون الشيء بحيث يجب آخر مفهوم بحيث يجب عنه ب اي علية
لاحدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيآن او شيء
هو موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف
فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال
وذلك الشيآن اما ان يكون من مقومات ذلك الشيء الواحد
او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف
فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان
تكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعا فيهما
الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفي المفهوم اما للهوية
واما لانه موجود
واما بالتفريق
وكل

ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون
حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية استلزام ذلك
المقوم فيلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن
ذاته والا يعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم
منه تركب اما في مهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا
ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب مهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزمه عند وجوده لسبب يغاير مهيته ووجوده والثاني
كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان
معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم واشترط ان لا يكون احدهما
بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي
ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل
منقسم المهية لان المهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما اللو
جود
اولما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح بان الواحد
ذلك
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل
اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب
تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب
عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب
عنه ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء
للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم
الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق
واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال
وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدمان

ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى
قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه
فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين
احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معا وليس كلامنا فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعنى الاضافي العارض
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة يعرض لها علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما
اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر اوهام وتنبيهات
قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك
اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا
وبلوت قوله تع لا احب الآفلين فان الهوى في حضيرة الامكان
اقول ما يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان نبينه على ما هو الحق عنده منها فاول
اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب
لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا
الى القائلين بان هذه الموجودات المحسوسة والى القائلين بانه غير ذلك والكل

الاولى

الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها وصورها
والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكيره ما مر من شرط
واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم
بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى
اجزاء والى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف لشيء
من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة
بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تع لا احب الآفلين في قصة
ابرهيم عليه حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان
الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها
واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة واما القائلون بانها واجبة
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثير من القدماء
ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة
بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم
اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار
او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة
اما القائلون بانها فوق واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع
من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة
فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى
المجردة وهم الجزائيون بالهيولى المجردة قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان
وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان
الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لصنف خير

وشرذمة من المعتزلة عمن تارة بتجدد أن واهرمن وتارة بالنور والظلمة
والشيخ رد عليهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد
ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد
وجود شيء عنه ولولا هذا الكلام احوالا متجددة من اصناف شتى
في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد
فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية محصورة في الوجود قالوا وذلك
محال وان لم يكن كلية حاصرة لاحادها لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان
الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وجعل انقسامهم
على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر الملليين والثانية الى ان
بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت
الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد
العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول
بحوادث لا الى اول كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون
تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون
لما لا نهاية له كلية محصورة في الوجود والانحصار في شيء ناقض عدم التناهي
وان لم يكن لها كلية محصورة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا
بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه
الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل
واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة
بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها
ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بحدوث كل حادث وما لا يتناهى
يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل وقت يحدث يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة

اذا

اذا طلبوا العلة لتخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا تتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب
الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص للوقت المعين اما لوقت ذلك
او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق
بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن
الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث بوجود علة ذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى
العالم وفرقة قالوا بتخصيصه بذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول الى القسم الثاني وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة
لم يعترفوا بالتخصص خوفا من الخروج عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهؤلاء يسلمون ما اعترفوا بالتخصص
وانكروا وجوب اسناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار
يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان
محضر الماء في الاناءين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار
احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسين
الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار
الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله لا يسأل عن لم
وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب
الوجود في جميع صفاته لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان
مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب

لذاته

نفس الموصوف

واحواله الاولية وانه لم يتجدد في العدم
الصريح حال الاولى بعد ما لم يوجد شيئا
اما الاشياء ان لم يوجد عنه اصلا ومحال
محال فهاهنا

الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب له ان يكون
فاعلا دائما اما اذا كانت ممكنا احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى
بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الا
الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما
وفاعلا وتقابلها الاحوال الثابتة المتوقفة على وجود الغير ككونه
اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة لذاته بل عن وجود غيره
ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصرف
لا يتميز فيه حال يكون فيها الفاعل عن فاعليته اولى بالقياس اليه
او يكون لاصدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على
القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقين قوله
ولا يجوز ان يسبح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسبح جزافا وكذلك
لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسبح ارادة
بحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما تقدمه له التجدد فتجدد واذا لم يكن
تجدد كان حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة ٥ لما كان الفاعل المختار
عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث
هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصص الطرف الذي
يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض
المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي
فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع
امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورين كشوق ما او ميل اليه وهو
الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما
منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لطفه معروف مقرر معناه الاخذ
بالشيء من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه
شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس
او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب بالحبة مثلا وهو باعتبار من

فاعليته م

يكون

فاعلية

الفاعل

الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على
الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم فيما يتنازع للاستظهار فقال وكذلك
لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث
شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها على الاطلاق سواء كانت
طبيعية او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد
انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي لا منافيه وكما يحتاج الفعل الى
ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر وينتهي
اما دفعة وهو باطل واما شيئا فشيئا وهو القول بحوادث لا اول لها
ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة بان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل
اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين
لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء عن الفعل
اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد
شيء وابطل القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا
قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل
وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين لعين
صدور الفعل منا يا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبر عنه
بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند
الوقت الصالح او امتناع كان فزال عن وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء وقد ابطلنا
قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة
الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي

مما م

صعيف فان الكثير
على انه قادر في كل حال ليس
السبق من في حال ولما كون المعلول للممكن
الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس
ناقص كونه دائم الوجود بغيره كما بينه جليه م

ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو
من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
حجج القوم وحجهم ايضا منقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل
فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا
بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون لا
محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام
امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير
والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي
حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك
الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك ظنهم ان الفعل في
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده
وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن الحجج الثلثة المذكورة عنهم على امتناع وجود حوادث لا الى اول لها
وبيان وجوه الخطاء فيها قوله واما ان يكون غير المتناهي كلا موجودا
لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو لوهم خطاء فليس اذا صح على
واحد حكم صح على كل ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه
فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل
كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله وقالوا
ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الا شيئا بعد شيء
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونها غير متناهية
في العدم ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان
معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة

التي

التي يعقب كل يوم وكمعلومات الله تعالى هي زائدة على مقدوراته مع كونهما
غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلا منافيها ليست بموجودة
جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في
كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول
كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا
معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول
وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان
يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع
اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير
٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي
على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان
فيما مضى وقتا ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق
ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث
الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد
ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله
قالوا فيجب من اعتبار ما ههنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود
غير مختلف النسب الى ٥ لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو
الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لا يختلف نسبته
الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين

المبدا الاول ولا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا
يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب
ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني
الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير
يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب ٥ مراده ان التنا
في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة
الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد النمط السادس
بيان في الغايات ومباديها وفي الترتيب ٥ قال الفاضل
الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
ان ذلك غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي
ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط
يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود
وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده
بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا
بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك لو كذا القول بالقدم
وايضا عذر القائلون بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم
ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وابطال
انه بالارادة يندفع هذا العذر وبيان ان الثاني وهو كون حركات
الافلاك شوقية يشتهيه الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات كانت هي مستكملة
بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا
اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدايته فذكر
ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر

ان

الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم
يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فقال
ذلك على وجود موجودات مرتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل
لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في
اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الا
الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب
تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق
بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت ممكنة من ذاته
وفي هيآت كمالية اضافية ٥ هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود
ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله
غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في
نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس
من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه
ثلثة اصناف الاول هو الهيآت الممكنة من ذات الشيء والثاني
هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر
ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيآت
الممكنة من ذاته والهيآت الكمالية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق
في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما تعلق في شيء من هذه الاشياء
بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض
للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن
افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد

لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه بتوسيط ذاته
او حال ممكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غيرهما
او حال لها اضافة مما العلم او عالمية او قدرة او قادرية
فهو فقير محتاج الى كسب ٥

هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شي من الثلثة
الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل
تقتضي ان يكون كل قضية موضوعها او محمولها شي واحد فهي خارجة
عن قانون الخطابة فليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير
مفهوم قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا
الفقير في شي ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول
هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شي موجود وايضا
هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل ذكر معنى الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في
شي من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي
لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع
ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شي واحد واذا كان كذلك
فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود وبالعكس ايضا شيئا
واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من قال الانسان هو الحيوان
الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار
الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في
الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي
لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من
الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سوالا لفظيا
وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد المتعلق الذي
قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد
الاحتياج ليعلم انه يستعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه
اعلم ان الشي الذي يحسن به ان يكون شي آخر ويكون ذلك اولى

ان

ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن
والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله
اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على
ان هذا الحكم في حق الله مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان
الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من
ان لا يفعل فانه ان فعل كان بما هو احسن به في نفسه حاصلا او كان
ما هو احسن به من شي آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما
مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شي آخر وان لم يفعل لم يكن
ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي آخر ويظهر من ذلك
ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشي من فعله وفعل غيره
فاذن هو في ذاته مسلوب كمال ومفتقر في كسب الكمال الى غيره تنبيه
فاقبح ما يقال من ان الامور العالية محاول ان يفعل شيئا مما لحقتها
لان ذلك احسن بها وليكون فعالة لجميل وان ذلك من المحاسن
والامور هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو
كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية
التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل
الحق الاول جل ذكره مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام
من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك
يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تم فاعليته بمهية
تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق
الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله ولا معه فاذن
لا غاية لفعله بل هي بذاته فاعل وغاية للوجود كله تنبيه اتعرف
ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي
وله ذات كل شي لان منه او تمامه سياقة الكلام تقتضي ان يوهم
هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم

الا تعقد بالاشياء الشريفة وان الاول الحق
يفعل شيئا لاجل شي وان الفعل لية

والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى
الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غاية للاشياء وهو كونه
فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تبيينا
اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب المسكين
لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب المستحق معاملا ليس بجواد
وليس العوض كله غيبا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص هذا تعريف
معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون
ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مستحقا مرغوبا فيه موثرا
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظ
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال
العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن
العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين المعنيين
واقول هذا الكلام يقتضي ان يكون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة
في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفراد هم مستعملي هذا اللفظ
غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل الاصطلاح بازاء هذين
المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر
منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة
يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه
واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام
وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل
على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم
انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب
ان يقال الحجر الذي سقط من سقف البيت ووقع على راس عدو الانسان
فمات ذلك العدو فانه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان

نقاله

الجواد

الجواد انما يكون من يصدر عنه بالذات لا بالعرض وههنا حصول
ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه للايصال كمال الغير وانما وقع على راس انسان
اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي
الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب
آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت
انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض
ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان
لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله
الذي اورده وكذا القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل
المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة
وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافاضة
شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون
بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد
لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما اعترف ان من عرف البارد بانه
شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا
عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى القول بالذات ونعود الى المقصود
ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل اما بنفس فعله واما بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى
مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثامن
من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع وهو الفاعل الذي
لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه
مسكوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل

حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى العرض فان ما هو عرض لقديم يتميز عند
الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى لو انه
٥ الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية
والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله
لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار
الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من
تركه لان الفعل الحسن في نفسه لو لم يكن احسن الفاعل لم يمكن ان
يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي
لا غرض له مطلقا بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لو سرع كاملة فهي مستفيدة الكمال
بما فوقها تتبعه وفي نسخة تتميم كل دائرة حركة بارادة فهو متوقع احد الامرين
المذكورة الراجعة اليه حتى كونه ٥ معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو
مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك
ذي ارادة والمقصود ان الباري تع والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر
التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهو ينبه
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في
ان يختار الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن وينزهه ويحجره ويتركه
ويكون تركه نقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى ٥ لما بين ان الفاعل الذي
يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه اخر وهو ان يقال الفاعل
الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لان الفعل في نفسه واجب
حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتض لاختيار الفاعل اياه
فهذا هو الوجه وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في
نفسه شيء لا مدخل له في ان يختار الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه
من الذم او يحجره ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان
القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقليين يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي

استحقاق

استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك
استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق
ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه
والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري
مجراها في هذه الفصول اشارة لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان يقول
ان عقل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته لما بين ان العقل لا يفعل
لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في
الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون ٥
صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان عقل النظام الكلي اي عقل نظام جميع
الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات
مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويلتوان يقع كل موجود منها
في كل واحد من تلك الاوقات يقتضي اقامة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان
منها وذلك المعنى هو عناية الباري جل وعلا بمخلوقاته وهذه جملة وعد
بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول
التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا
ولا ملكا ولا جوادا والتوالي باطلة بالاتفاق فالمقدم مثلها بيان الشرطية
ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي
الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي
لا يفعل لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق
الذم وهو يعود الى استكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت
ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالا
رادة

الواجب الاتي بعض منه ذلك النظام على ترتيبه
في تفاصيله معقولا وفيضانه وذلك هو العناية
وهي علم مستمر على سبيل تفصيلها ٥ م

وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول
ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل
هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العاليه لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء
بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان
الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها
مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض من فعله وقدم الغنى
لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب وجزء في
فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس
والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان اتصافه مستكملا
ولما كان البيان متناولا لغير المبداء الاول من المبادي الاول جعل
الحكم عليها ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انها تابع لارادته بين ان المبادي التي كلامنا فيها ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن
مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح المحقق بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل لما وجب
عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي هو المقدم
ولم لا يجوز ان يكون الله تع يستند الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله
فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فسره فظهر ان الحجة
خطابية من باب الطامات واقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء
خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب
عن قوله ما معنى قوله الباري تع لو فعل لما الارادة لم يكن غنيا ان يقال
معناه انه لو فعل على وجه مستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا
بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لو لا يجوز ان يكون

الله

الله تع مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا الشيء اقناعي من باب
الطامات اوليس معوض الى من نظر في الكلام من وانصف تنبيه
قد سبق لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية وبارادة جزئية
وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولية يجب ان يكون ذاتا
عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر
فكانت ارادته مما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس
مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او اتصال بل اما ان قال الفاضل الشارح
الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة
فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات
العقول اول قصد بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي القاصية
ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك فلزم من ذلك اثبات العقول
ضمنا فيما قصده بيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية
وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي
لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية
بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوة فان الاجسام وقواها
تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها
الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس
لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل
المحض لا يصحبه فقر ويكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر
في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن
واولى به والثاني ان المواد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال
او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا دائما

يكون حصول الطبيعتين او معدومها والامور الدائمة لا يجوز
ان يقال لم يزل حاصلا او معدوما ثم حصل ولا يجوز ايضا
ان يقال لم يزل حاصلا وهو فاقد لكمال ثم حصل ايضا
حقيقة لتشابه امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
وليس نسبة اشكال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
نسبة موضوعنا الا ان نفس الواحد منها حيوان
فلهذا عليه محالنا لان نفس الواحد منها حيوان
بنية من جنس يجمعه لطلب مبادي الكمال
منه ولا هذا الكمال لجوهر متباين واما نفس
السماء فهي صاحب ارادة جزئية او صاحب
ارادة كلية يتعلق بالمثال مرارا من الاستكمال
ان كان وفيه سر ٥ م

اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء
مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له
بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية
لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي
مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه من باب الامور الجزئية يتجرد
ويتصرم على الاتصال وقد يحصل بجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب
منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان
نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال
منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط
لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة الكلية المطلقة ليست
هو نفس السماء واما نفس السماء فهو اما صاحب ارادة جزئية منطبع
في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق
قد تعلق بالسماء انبعث منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال
بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة
ابداننا عن العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة
كلية كما وصفنا موجود السماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان
يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود
هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون
شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط وهم الحركة المتصلة اشيا ع

تنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني يريد
ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول
المجردة وان يبنيه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك
الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والتصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك
يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر

الصادر عن

عن

عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي ويحرك
السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم
الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال
فيلتذ او يتألم من محله فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة
على الغير الموجودة في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة
عن العقل العملي قوله فلا بد وان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل ذاته
وحالة او لنيل ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء ما يطلبه المريد
ويختار وجوده على عدمه وكل ما هو مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق
فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق
اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات
وجب ان يحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل
بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما وما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ
انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات
والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك
الحال حالا من المعشوق كمماسته او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصلة فحصلت
بالحركة وح يعود الحركة لنيل حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال
حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا
من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
لاجل نيل المعشوق فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو
من ان يكون اما ان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبهه قوله
ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب الخ اي ولو كان المعشوق معاينا
بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون
حاصلة فيه لكان لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل

وكذلك لو كان الطلب سببا لنيله من حيث يستفرغ فيه فهو لا يشبهه ولا يستفرغ م

وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان
المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب له والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور
بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون لمحض شيء مع فاذن
المعشوق ليس من كمالات المتحرك والا لما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء
محصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد
نيل الشبه به قوله اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كمالا ما قد يوجد
فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه
يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلبه المحال
فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال بكماله الا على
تعاقب تشبه المنقطع بالدائم اي فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر
الا على تعاقب نسبة المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان
المتبدل آمن الحركات الغير القارة بالعدد ليبقى نوعها بالتعاقب وكل
عدد نفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حسب انتهاء النوبة اليه
لا محالة او لنوعه او صنفه حفظا بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك
الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم قوله فيكون المتشوق متشبها بالاول
التي الفعل من حيث ورائها عن القوة راسخا عنه الخير الفائض من حيث
هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضته على السافل فيكون المتشوق
يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق
بفتح الواو تشبها ما يعني ما يكون اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالاول
التي الفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث ورائها عن القوة راسخا عنه
الخير الفائض اي في حال كونه راسخا عنه الخير من حيث يتشبه بالعالي
يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة
اما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الغير حالة التشبه به كما ترشح عن معشوقه
وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات
بل يفيض عن العقل عليه وترشح عنه على ما تحته قوله ومبدا

ذلك

ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت ٥ تعني ومبدا ذلك الامر الذي
يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل
على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في
العلم الطبيعي فالفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين
فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة
لان الاجرام النيرة بعض انوارها على الاجرام السفلية بحسب اوضاعها
والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة
وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب
وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المتشبهة بها اعني
العقول تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية
٥ يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف في الاول
قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة
الاولى وقد اشار في مواضع آخر ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه
ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه
في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان
واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم
من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان تنتقل عنه بالقسر
ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل
في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز
ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون العرض في الحركة
مختصا بذلك لان الارادة تتبع العرض لا الغرض تتبعا لها فاذن السبب
اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم

وفيما نحن فيه ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب ٥ م

واحدا وهو مختلف ولو كان لما حصل منها الا نوع واحد وهو التشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قبيله

ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به
هو الجسم وكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب
تصورا فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه
موجودا الا في قليل يعني المثلثات فلك البروج غير ممثل القمر فانه يشبه فلك
البروج في الحركات الاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك
بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى
مشترك بين العقول وليس لها بامتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك
فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي
لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غاية الحركات الجزئية
امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما
بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
هولياتها بالماهية كما في سائر فلا يكون كل هولي قابلا الا لحركة خاصة
والخروج عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستدرة طبيعية
وقد مر فساده وهذا ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان شوقها
ان تتحرك الى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب
الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها كذلك ٥
جمعت بين الحركة لما استدعى فيها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة
نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوجه مهما الحركة ٥ قال الشيخ في سائر
الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ نقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة
الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون

لمعلولاتها

لمعلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل
ما تحت القمر ولكن التشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت
موضع واعترض له اليه طريقان احدهما مختص بوصوله الى الموضع
الذي فيه قضاء وطره والآخر يصف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب
من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره
بالاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك يبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة
الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في
ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انا ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء
معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك
ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيرية
بعضها والحركات لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدها الكمي
فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركاتها لنفع الغير
استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة
في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة
ولم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطء قال وذلك
لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان
كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشيء الاخص فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير وارد لان الحركة يستخرج
الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها
كان حاصلا لكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء واقول

اسهل عليها من الثاني يوم

ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول
بانه يطلب التشبه بل المراد بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق
بين اصل الحركة وهيآتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك
على السواء فما لعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى اسناد هيآتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع
الاختلاف ٥ اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف
بسبب تقدم على ما تاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت فلك القمر
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز
ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله شابهت الحركات في انها دورية
٥ هذا اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد
فحمل الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد بمعنى العلة الاولى واعترض
الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث
هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه
به غيره او شيئا من كلامه ومن غيره لم يكن متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية
بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة
المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها ٥
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا بط والجواب عن الاول ان المتشبه به
علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة
وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث
يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى
فاذن ليس هو متشبها الا مع اعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة
عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو وجود خاص والجواب
عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان التصور
لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب

شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر
لا بحسب ذات فلك الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة
لها بسبب شيء آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك
اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربة قاصرة عن اكتساب ما دون هذا فكيف هذا وجوزنا اذا كان
المحرك يريد تشبها بالمنه على التجرد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعالات
تلقى بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات بتتبع
افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سره
قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج تحريكه اياه واوضاعه من القوة
الى الفعل طلبا للكمال اللائق به لا واوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه
فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بريا من القوة لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك
ووقوع اللذة فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع
عليه باعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك ان تكلف نفسك تصور مهياتها المختلفة بالتفصيل فان قوى
البشرية المنوطة بالشواغل قاصرة عن تصور مهية ما هو اقرب اليها ههنا
مثلا فكلهات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا
ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك
عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان
القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا يتعطل
عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها صورة
خيالية يحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن
من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة

واضح وما حصل واعلم انه كيف يمكن ذلك فانها يكون
هيئة نفسه للكمالات العقلية صرفة فلك كانت
خيالات عن عقلية وانت عند تلوح المعقولات في نفسك
القوى الجسمانية وانت خيالك يحسب استعدادك
تصيب محاكاتها من خيالك يحسب استعدادك
وربما تاذت الى حركات من هيئة بذلك تراك تتبين
صرا آخر من البيان مناسبا لما كافيه فاسمع

او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على جواز
ان يفرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لكون تحصيله في صورة ويجري
مجرى حيا لا تنافي انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبدائه المفارق المفارق الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي
كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة مخيلة
منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ
الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل
والارتياض في الفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين وما لاح لك من
هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك وخفي
قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا
قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا
على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب
اخر وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله تنبيه
القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة ٥ النهاية
واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشيء
يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي
المقدار او لا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد
لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في
الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له
مقدار كالجسم او عدد كالعمل فقد يفرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر
اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوة التي تصدر
عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية
واللانهاية فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي
بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه

او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى
يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اكثر
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض
صدور اعمال منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة مختلف ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من
التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير
متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة مختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر
اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل عدد
غير متناه غير المتناهية ٥ الاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة
واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف
القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في
النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي
تتحرك حركة متناهية بجسمها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية
بجسمها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي بقيا لان للقوى باحد هذين
الاعتبارين مع انهما قد بقيا لان لغير المعنيين يعني بقيا لان للكم اولا
هو نوكم اشارة الى الحركات التي يفعل حدودا ومطاهي التي يقع بها
الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في ان الوصول موصلا بالفعل
فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم
انه يزول عنه كونه موصلا ٥ يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين بان الحركة التي هي
علة الزمان وصفية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب

بيان ان كل حركتين مختلفتين بسكون في جميع زمان مفارقة المتحرك عن محله ويكون صدوره عنه غير موصل دفعة وبينهما زمان كل ما فيه موصل وهو بان السكون لا محالة ٥

افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا
اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مواقفا معا فيه او مباينا
له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الاثنين لان ذلك
يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران
ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان سيما لما مر في ابطال القول بالاجزاء
التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في
ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن
هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها نصنعها قائمة في الحدود المفروضة
في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء
بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما يقع في زمان كالحركة
فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد
وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا
يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في
ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة
لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام
الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة
موجبة يسمى باعتبار كونها من شأنه للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد
آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى
باعتبار الاتصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من
الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان
كالحركة سواء المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث في

آن

آن وبقي زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو
آن الوصول لامتناع اجتماع مثلين مختلفين في حسب واحد
كما مر فان بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب
عدم الميل يكون ساكنا ونعد نفسر هذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي يفعل حدودا في نقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات
المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى
غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ثم رجع عنها فهي
قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان
في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف
والرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصفت تلك الحركات بانها هي
التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع
بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة
التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله
عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل
بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون
في آن الوصول موصلا بالفعل استدل بذلك على وجوده في ذلك
الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن
والثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لكون الشيء مفارقا
ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب
اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك
الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو

الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال
المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون
صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن
الذي هو مبدأ ذلك الآخر الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا
في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير
موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان
الامر الموجود لم يرد عليه امر بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان
مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللاتصال
الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني
الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان المسلمين المختلفين لهما
يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه
المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن
الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان
فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال لمن
وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدوم
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج
او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون
آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ
عنه في الشفاء بان قال وتلك عدم الآن اما ان يكون على التدريج
او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه
في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل لنس البحث عن استمرار عدم

ذلك

ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه
انما بتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو
عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة
قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين
الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان
زمان الحصول مما يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان
لم يحصل شيء آخر لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه
وقد قيل في كل هف وان يحصل وكان الحاصل هو الذي سيحصل
في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما
معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك الحصول شيئا على التدريج بل
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا
فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو
حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا
التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي
بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز
ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة
مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يكفي هناك
آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على
التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان
يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء
ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست عبارة عن اشياء كثيرة
هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء هي قبل عروض القسمة

لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان
طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمنع الحصول
في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما
بعد عروض القسمة فيكون حصوله اجزاء في اجزاء ذلك الزمان شيئا
بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على
التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط
كوصول المتحرك على مسافة الى مستصفها مثلا واما في زمان لا يمكن
ان يكون له زمان اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله مثلا كالكون والربع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك
على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه
او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم
الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وبين
ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك على طرف
الخط وليس يصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة
هناك فيصادق على نفس الخط وليس يصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك
ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة
المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ
عليه لان آن المماسة الذي يجب ان يكون الموصل موجودا فيه لا يمكن
ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك
الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب
الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون
اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على

ازمنتها

ازمنتها فهما اذن مما يوجد فيه الازمنة في اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ
لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشار
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال
السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على
هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين
مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين
يفصل بينهما آن لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من
الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة
تنتهي الى حد ستنتهي الى سكون لما فرغ من اثبات السكون بين
الحركتين المختلفتين شرع في الحط من ذلك وبيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ستنتهي تلك المسافة
الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة
للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر
كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق
بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات
المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون
بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض
بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء متصل واحد
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما

فيكون غير الحركة التي لا يستحفظ الزمان للتصل والحركة
التي معه هي التي بها يستحفظ الزمان ٥ م

سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المط لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار فلا يستقيم انما يجب ان يقال صار غير
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التي هي منسوبة ٥ هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان
الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ
عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد
عليهم من بيان عهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد
فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن
لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال
ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا
في آن وان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان تبدلت
لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في
نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة
بتبديل الفاظها بتبديل غير موثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم
فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذه ما يمكن
ان يقال في تقرير هذه المسئلة تذنيبا لحركة التي يجب ان يطلب
حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية ٥ قد مر
في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية
لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين
الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا
الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا فقد ظهر في هذا الفصل
ايضا انه يبين لا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة اشارة

اعلم

اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره
لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ
يفرضه حركات لا تتناهى والقوة ٥ يريد بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
وحركت جسما فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول
فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة
فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك
جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم
لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد
فاذا حرك جسم بقوة جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية
لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها
بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار بتلك القوة بعينها
من ذلك المبدأ المفروض يجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك
لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة
القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون
اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على ميل طبيعة
الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم ان يكون معاوقة الاعظم اكثر
من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
وهذا مما لم يتنبه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل
السادس من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان مبدأ التحريكين
واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر
الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع
الاقل فيكون ذلك الجانب اصغر متناهيا وقد فرض غير متناه هف

تناهي القوى الجسمانية

ثم فرضنا الغير عكس صغر من ذلك الجسم من تلك القوة يجب
ان يحرك اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر
ايضا متناهيا هذا محال ٥ م

فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما حذا حذو
استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت
بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجساد
بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع
هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده
الفاضل الشارح عليه يتجه ان يكون التفاوت في التحريكين في السرعة
والبطوء لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة
المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المادة او العدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم
بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما به رد هو عليهم بعينه وهو
ان نقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد
اورده عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الاعمال وهذا المعنى حاصل والحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان
مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح والمسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون
على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك

الافعال

الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد
عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها
لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدومة قد يكون فيه اكثر
واقل ولا سلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح
بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه فكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اي جهة الكثرة
والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد متناهيا في العقل
او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان
يمكن ان يوصف الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه
فيهما التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا ينافي سلب النهاية في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة
لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتنا ع
سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء
فذلك لامر يقتضيه خارج من مفهومه وهو غير ما نحن فيه فاذ تقرر
هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي يلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على
وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة
فلما كان لامتدادها مبدا واحد بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة
والنقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك
افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في
الجواب المحكي عنه لم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها فقد مر اذا كان شيء ما
محركا جسما ولا مماسة في ذلك الجسم لما وقع من بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير

كان قول الاكبر لتحريك مثل قول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا م

متناهية بالتحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك
ولا ممتنعا عنه بل كان ذلك القوة محلة كما مر فاذن كبير وصغير اذا فرضنا
مجردين من تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم
من حيث هو جسم ما امتنعا عنه اخرى القوة الطبيعية لجسم ما
اذا تحركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا وهذه ثانية
المقدمات وهو ان القوة الجسمانية المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة
لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول
لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف
باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهنا لك يتبين ان
التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية
بحسب الفواعل لا غير تنبيه القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة
للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها وهذه ثالثة المقدمات وهو ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب
محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متحدة بتحدها والفاظ
الكتاب واضحة اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
قوة طبيعية يحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية لما فرغ
من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل
وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة
الى المقدمة الاخيرة قوله ليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع
التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير
اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة

الاولى

الاولى قوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان
اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب
الفواعل لا بسبب القوابل قوله فان حركا جسميهما من مبدإ مفروض
حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على
ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض متناه
ويلزم منه تناهي الاول كما مر قوله فان حركة الاصغر تتميم لهذا
البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب
تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة
السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما
لزم الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات
الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة
الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد
بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع
صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير
نهاية لكن كما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما اخذ من الموضع الذي استعمله فيه
وهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا
مما يجب وذلك لانه لو يقيم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهية
عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو
عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا

حركات متناهية كانت الزيادة على حركتها نسبة واحدة وكان الجميع متناهيا ٥ م

اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما
الية فاذن هذا البرهان كان احض مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا
بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده
تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية وهي مفارقة
عقلية ٥ قد بان فيما مضى ان وجوب وجود حركة غير متناهية وبان
انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة
الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة
للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي
مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما يحاول لاخراج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون
كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل
وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول
لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة
عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد حصلت السماء يتحرك عن
مفارق وقد كنت منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا
بل قوة جسمانية فما لك ٥ قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا
قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير
مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي
كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي
وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة

لعلية

لعلية الفاعل مبدا بعيدا فهي من حيث انتسابها الفعل اليها بالعناية
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدا قريب وبه ينحل ما اشكل
على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو
نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك
ويكون لغير هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية
لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على ٥ معنى السؤال انه ان جاز ان
يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية
التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة
هف وتنبيه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلا غير متناهي
التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة
غير قارة ثم يصدر من تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم
لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما
عن ذلك المحرك العقلي وتنفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان
بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المباشرة وذكر
ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل
الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر
عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور
الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شيء
من القوى الجسمية بانها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال
انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال
في كونها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة

انها لا تنفعل عن ذلك المبدا الاول وتفعل
واعلم ان قول الانفعالات الغير المتناهية والتاثيرات
العقلي الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تام
على سبيل المباشرة فانما ممتنع في الاجسام احد
هذه الثلثة فقط ٥

لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن
لا بد من متحرك يتجدد احوالها وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك
انتساب تلك الاحوال الى الطبيعة او قد ثبت انتسابها الى نفس واما
احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها
عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور
فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلي
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيآت
نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور
من الانفعالات ولان تاثير المفارق متصل بما يتبع ذلك التاثير متصل
على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا فيه بيان لكيفية
صدور الافعال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب
المشاعر قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناهي وانه غير
متناهي القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه
حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض ٥ قد مر في بيان
كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماوات
واحد وان المعلول الاول قد حكي في موضع بوحدته وفي موضع آخر
بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان الحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها وان مهم القول بتحركها
بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك
محتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا بد ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر
ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة

ما هو

ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة
وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك
دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه
وذلك انه صرح بان محرك كل كرة جوهر مفارق ولكن القوم المذكور
قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس
السماويات تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك
ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط
الثالث فكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن
التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية عندهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة
بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى
الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب
اليه القوم المذكور وانما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم
يدل على ان قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قد قال
بهذه العبارة والفيلسوف وضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر
في زمانه وسمع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح
ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز
ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا مخصصا وثامسطيوس
يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ
حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له
على انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لو حدثتا
فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط

المعلول الاول ليس جسما

وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ
الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتا ليصح ان يكون
عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة
ويؤيد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل
مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه
على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل
ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع
فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من الهيولى
والصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مولفا عن شيئين
او يكون الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى
والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما
علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما
معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول
الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا في جسم ولا متعلق بجسم
بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عقول
متباينة الذوات هي مبادي تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع
الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك اي في
حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا في التجرد والبراءة
عن القوة تنبيه قد علمت ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكا
وكواكبها كثيرة العدد ٥ هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمها بالتنبيه وانما جعلها ههنا تذكرا
وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجسام العالية
والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث كثرة معرفة متشوقاتها

اعني

اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض
الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد
لبيان ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك
قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية
تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى
ثوابت والسيارات والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف وتسع
وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكوكب العياني لا غير
والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق
الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات
ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على جرمها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا
لا يجوز ان يكون بعد ان صحوا الى الكلية فظهر منها حركة واحدة
اما بسيطة او مركبة والى جزئية بعضها الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحسب ما يناسب
مقر العالي محدب السافل ويكون مراكزها جميعا مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا فلك البروج
وسبعة للسيارات السبعة على الفضل المشهور فان فيها ايضا
خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفرقة التي جعلوا الفلك
الكلي الكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة

وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوف
وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو نحن فلك الكلي
ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باستدارة
اوتادها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين
باقبال الفلك وادبارها من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على
وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع
يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المتفقون لارصاد بطلميوس
الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا مثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم بما يماس
محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلك الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فان مثله المسمى بفلك خوزهر محيط بفلك آخر
له يسمى الحامل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن
مركز الارض ينفصل عن المثل والحامل بما يماس محدبا هما ومقعرا هما على
نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا
آخر مسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز بما يماس
محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما
حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج
المركز والتدوير من غير تجاوز لاحدهما على الآخر بالقياس
الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب الستة مركوزة في الخارج المركز ونادوا العطارد فلكا
آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل المثل على آخر
اشتمال سائر المثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل على
الثاني اشتمال المثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو

كوكب

المشتمل

المشتمل عليه ويكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة
منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه
وستة افلاك تداوير تتحرك الفلك بالحركة الاولى اليومية السريعة
وتتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا المثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين المذكورتين فينتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطو والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة عن المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب
المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب
الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة
وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لمساقط البعدين
قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان يثبت وجود ذلك النقاص
حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره
من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مصاحبة
الى ما سنوردها لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد اتفاقها
على ما سنذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله
ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا
بالارض موافقا المركز او خارجا المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير
او كوكبا شيئا هو مدار حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في
ذلك عن الكوكب وان الكوكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك
التي هي مركوزة فيها ٥ هذا وجه المط الثاني وهو معرفة كثرة
النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية
للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها بمنزلة مع افلاكه
منزلة حيوان واحد ونفس واحدة تتعلق بالكوكب اول تعلقها بافلاكه

لو ان يعرف لها اجلها الافلاك وسدلك ذلك يعين
اذا املت بحال الفي في حركة المصاعد واوجبه
وحال عطارد في وجيه وانه لو كان هناك اجرام
لوجبه حركات الكواكب او جرمان فلك تدويرين
لم يعرفهما ذلك كذلك ٥ م

بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وبالاعضاء
الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي
هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى
هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين
وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان حكمها في
وجود اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء
غير محسوس فيما فوق القمر واما القمر فان لم يكن نحو حيا لا يتراءى
فيه لا نعكاس كما ترى من الهالات وضي قرح او احسابا موجودة
واقفة بحدائه بل كان شيئا موجودا ثابتا في جميع الاوقات على
حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره
عن وضعه الطبيعي وعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم
منها فلكا ان او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا يتميز
الفلك في ذلك عن الكوكب ولو كره ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك
الخارجة المركز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية
زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند
العوام وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان
القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه
بشيئين احدهما البرهان المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام
على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان
الكوكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق بها اجرام الافلاك
والثاني برهان حسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة

مركز

مركز تدوير القمر اوجه في كل تدوير مرتين وهو عند كونه في الاجتماع
والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة
مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب
والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد
عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
وموافاة حضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في
اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض
ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي
البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين
جزءا هي المحيط ويتحرك التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة
الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما فتصاصا لاختلاف الجهتين
ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا
وكسرا والتقدير الاولى قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلك كان في موضع الموافاة حركتهما
المذكورتين فصار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد
عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر
على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها
قربا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة
من الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما
اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج
لكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف
وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا

يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر اثنا ربع وكان بين الاوج والمركز
نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار
بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب
الآخر اثنا ربع ايضا نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه
في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي
الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين
واما عطارد فلما كان له فلك خارجا المركز اعني المدير والمايل
واوج المدير يتحرك بحركة الفلك البطيئة المنتهية في زماننا الى اول
العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس
والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير
الاول مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا
تحرك الفلك عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل
ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين
مثله من الاكبر وقصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى
اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج
الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل
ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض ما كان في الاوجين
معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون لا محالة الى الاوج الاول
اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما
على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الاقرب
فهذا حال القمر وعطارد في اوجيهما اعني وصولهما الى اوج الحامل
مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات

مستندة

مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع خرق في
اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد
متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين
سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال
اما نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول
لا نجوز ان يكون للنملة دفعة حال حركة الرحى وللرحى دفعة
حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين
الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة
منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
حركة تساوي مجموعهما فان كانت في جهتين متضادتين احدثت
حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا
اما اذا كانت في جهات مختلفة احدثت حركتها مركبة الى جهة
متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات
فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون
مختلفة وكما تكون بسيطة قد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الاول وبالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس
اليه بالذات لكانت احديهما فقط وانظر هذا فقد ظهر
انه لا يلزم كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين
ولو جوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن ان يقول
نعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية وهذا هو الحط

على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال
ما ربما قال ان السافل منها معسوقة بالعالي
هو ما فوقه م

الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف
مباديها المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان
الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به
يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق وينقطع به
الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة
الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا القول في الفصل الثاني
من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا
الى مشوق المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين
بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها
العقل المخصوص بالاضافة على عالم الكون والفساد والذي
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون
عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد
المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها
اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم انها
لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع ٥ وهذا هو المطلب
الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ
استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي
هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وتحتها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها
عن الالوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنس
يشتمل عليها وهي التي تسمى القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة جاسية
قوله فيبقى لك ان ينظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض
في الوجود ام اشياء لها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان

ذلك

ذلك ٥ هذا هو الحث على تعريف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية
اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بحيث
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي بحيث لكان
اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بها الامكان واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم على الوجود ٥
قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل
على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون
الاجسام والجسمانيات علل لشيء من الاجسام ويلزم منه ان
يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تم علة لها لامتناع
صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد
الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع
كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علة الحاوي على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قايم
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه
العام على ما سياتي لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو
علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا
الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية
احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث
مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء
الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن
اشخاصا معينة لم يوجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت

والوجوب على تشخص المعلول فلا يخ اما ان يكون عدم
الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا
مع وجوبه وقد كان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان
كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه
ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه ٥ م

متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله
ح الامكان لانه لم يوجد بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه
ان يجب فهو ممكن والثالث فان الشيئين اللذين يكونان معا
لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة
بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لسبقه متشخصا لما قلناه في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوي
اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه
في المقدمة الثانية لكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتبار
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم
ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في
المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا وكان الخلاء
ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هي المقتضي لامتناع وجوده
والمقارن للمحوي هو نفي ما تصور منه فان المحوي من حيث هو ملا
لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي
من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به
وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته لا ينافي كونه ممكنا معه
اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد
وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور
معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم
بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بعدم

اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته
لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما
الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى قوله فلو كان جسم
الى قوله وجدناها الامكان مسئلة هو اصل القياس فان القياس
استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير مختص بهذا الموضع تمهيدا
لايراده مختصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة
الثانية وقوله اما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في
الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى
المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي مختصا بهذا الموضع بقوله
فاذا اعتبرناه مع تشخص الحاوي العلة كان معه المحوي ممكنا لان تشخص
العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى
بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوب اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان
كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه
في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان
عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شيء من
السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله اذا فرضنا
تشخص الحاوي الى قوله بل على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والا
حذفه لئلا يشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذف ما
قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا
الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدمه
فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول
فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب للخلاء

ولا لعدم اعتباره معه ثم لو قدر انه فاذ ذلك لصار البرهان حينئذ
مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه
يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يفيد
العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم
البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة تقتضي
ثبوتا الخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فنقول ان رام احد نظم
ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدر قوله فاذا اعتبرنا تشخص
الحاوي الى قوله علة تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم
الخلاء في الحاوي هما معا ثم ينظم هذا الى قوله فلا يخ اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الى آخره فان ذلك يصير تقريرا الى المتصلة
متقدما على تقرير الاستثناء وليسقط عنه ما يوهم التكرار
ولا يبعد ان الاصل فيه كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير
انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح
بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما
والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فيتقدم
على المحوي بالذات بمعنى تقدم الحاوي ايضا عليه وبوجود المحدود
فغير متوجه لدلالة المعنى في الموضعين بالاشتراك اللفظي
على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية
بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتاهما
والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك عن الآخر
كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف
لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم
الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب
الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة توجب ما للحق ولما كانت

العلة

العلة اعم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد
واقوى واعظم لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله
مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها
الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه يوهم ليس بممكن
على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ
بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف
لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه
يوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتي وللبرهان ان يستعمل كل
شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتنبيه
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي عن جسم فلا بد من
ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء بمعنى وجود الحاوي قد تعرض
ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا عن علة
قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان تقرير الوهم
ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي
فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين
عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان
الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة
وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان يقول
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي
والمحوي او لزومه عليتهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي

وجوده يصحب امكان وجود المحوي اذا كان علة المسمى
المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان يحقق
لوجود السطح فلا يجب معه ما علاه ان كان
اولا يجب ان يسوى بحدود سطح الداخل وجود
الملاء الذي هو لا يكون للعلة الا لما ليس بعلة
واما الذي انما يكون للحاوي والمحوي معا
مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي معا عن شيئين

والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود
المحوي ولا لعلة وجود الحاوي قبل علة المحوي فلا يمكن ان يتوهم
للحاوي تقدم لوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته
تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحدة
وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي
وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اصمر
في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون
الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما اقول في حله اختلف القائلون
باسناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى
العلة الاولى وانما يختلف صدورانها عنها بحسب ترتب العقول
التي هي شرط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا
بحسب شرط اقدم يكون مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشيء مما مر
كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين
وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي
المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك
لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم
وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا
لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه
فان ما مع المتقدم بالعلية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا
ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان
يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان
المحوي لا يستلزم الحاوي ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس .

واعترض

واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان
فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يف هذا الاحتمال
ساقط بذلك وهم وتنبيه اولعلك يريد
ويقول اذا خرج عن الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم
حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب
الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير
الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا
فيكون حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب
الاول عند التحقيق وجوابه ذلك تعيينه فان المحوي ٥ هذا الوهم
هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا
عنها معا والمحوي ليس مع وجوب الذي هو علته واجبا فلا يكون
مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وح يعود المحذور
والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن
الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب
اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجبي الوجود
فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء
ولا امكان ان ٥ هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء
الشرح بيان امتناع الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول واحد
بعينه نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي
تكون كصورة او الى جملته ٥ اي البرهان المذكور على امتناع كون
الحاوي علة للمحوي فانه سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه
التي تكون مبدا لصورته او تكون هي كصورته او عين صورته او جعلت
العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع
لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة والى هذه الاشياء

قيل انه م
انما هو ممكن بحسب قياس الاحوال الذي هو علته
وذلك القياس لا نفس امكان الخلاء وبوجه وانما
نفسه تحدد الحاوي وليس ما هو بعد مع وهو بعد
لا سبق له عليه والبعدية اذا كانا تحت العلية
لان العلية حيث لم يكن عليه ولا معلولية
والمعلولية لا معلولية ولا علة
لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل
قبل اللهم الا بالزمان ٥ م

لم يعلل كان علة انما محض ما هو حاذا كان
تحدد فيلزم مع تحديده ان يكون المحل محيطا
علة او عن محيط به فيكون علة ٥ م

نفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع تزييف قد استبان انه
ليست الاجسام السماوية عللا لبعض وانت ايضا اذا فكرت
مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصور القائمة
بالاجسام وهي التي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط
ما فيه قوامها ولا توسط الجسم بين الشيء وبين ما لما بين امتناع
كون كل حاو من السماويات علة للمحوي وكان من المستبعد ان يكون
المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا
لبعضها البعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم
نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير بهما
ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم
آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته
لانه انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا
والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة
قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان
قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بعينه
صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله
المذكور فبط لان الشيء الواحد انما يكون قابلا وفاعلا معا لشيء
واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب
ان يحصل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد
بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول
فقد يكون مثلا كالنفس فانها بما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا
لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة

الى

الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران
فاذن التعليل بذلك بط واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صور
في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه
عاقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين
شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار
الثاني قابلها على ان الحق في ذلك سنذكره في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر
عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم
بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية هي كما ان قوامها
بمواد تلك الاجسام وكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر
بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل كان ملاقيا لجرمها وصور قوامها بذاتها
لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث
هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم وح لم يكن نفسا لذلك الجسم هف
فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع لا يمكن ان يكون
فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف
المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة جزئية اعني المادة
والصورة وهذا تقررت فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود
الى المتن ونقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة
الاولى قوله الصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني
النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى
المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس
بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله

اي ما كان من جنس الاجسام والشمس لا يصح كلامه

حتى يوجدهما او لا فيوجد عما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة
وقوله فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا
لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان
وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر صور ما تجرد عليها او اعراض
اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل مواد
معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة
مجاورة بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تجرد على تلك المادة
او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على
الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها
ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس
التي تعد الاجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول

هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير
جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشا
شيئا اخر في جنس ولا فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية
معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
فتكون هي من هذه ٥ قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر
مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثرة تحت الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل
بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر
انه قد ثبت من اسناد السماويات الى علل غير جسمانية امتناع كون
الواجب تع مبدا الا الواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما
او جسمانيا او نفسا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة عن هذه الجواهر

من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة
عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة
تحصيل وليس مجوزا ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم
السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم
السماوي توسط جرم سماوي فيجب ٥ هذا الفصل يشتمل على ثبوت
حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مستندة
بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت
الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول
فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم
ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك
المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة
مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجازم فيما
عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض
الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخف زيادة
تحصيل من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم
سماوي ٥ اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول فبدا
بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي
وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية يقتضي
بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي
ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ناقض القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد يقتضي ادا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه
العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلك

كيفية صدور الكثرة

الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيآن ليس
احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير
من العلل وهذا ظ الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها
ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد
يصدر عنه اشيآء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من
مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها
واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ
بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من حيثيتين وتكثر الاعتبارات
والجهات ممتنع في المبدء الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن
ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في
معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها
الى غيرها بالاجمال بقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول
اذا فرضنا مبدء اول وليكن آ وصدر عنه شيء وليكن ب فهو في اول
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيآن لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء
آخر في ثانية المراتب ثلثة اشيآء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط
ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج
وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن المسافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد

صارتا

صارتا في هذه المرتبة اصعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهذا يمكن
ان يصدر اشيآء كثيرة في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن
ان يصدر اشيآء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد واذا ثبت
هذا فنقول اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية
مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود
وهو المسمى بالهوية بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود
لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست المهية وحدها الى
ذلك
الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع
النظر الى المبدء الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود
بالامكان والوجوب ايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول
وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشيآء
وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدء واحد
منها في اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل
للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهي الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود
اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان
كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية
والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث
كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في

ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان
في انهما حالة المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال الثلثة التي يعبر عنها بالتثليث
الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة
تمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى المبدائه وهما المراد ان من قول من ذكر
التنبيه واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة
ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي سماوي يدل على انه لم يجز يكون
العقل الاول مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر
او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت
كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها
بل هو عقل اخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف
هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود ٥ اشارة الى ان
اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا
الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية
والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات
اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بماله من عقله
الاول الموجب لوجوده ٥ اشارة الى المعنيين احدهما ما يفيض
من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول
وهما انما يعبر عنه بعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين مجموعهما
حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو اصل حاسبه المذكورتين
التي صار بها مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان
يكون هو مقوما من مختلفات ٥ اشارة الى امكان كون المعلولات
مشتملة على كثرة مخالفة للواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو
الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في
اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله

وكيف

وكيف لا وله مهية امكانية ووجود من غيره واجب ٥ اشارة الى المهية
والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات
لا لوازم ووصفها بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها الاوصاف
المذكورة قوله فيجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للكمال الصوري
٥ اي يعني ان يستدل عليته للعقل الذي تحته الى حالة التي بالقياس
الى مبدائه وعليته للفلك التي تحته الى حالة التي له في ذاته فان ذاته
بالمادة اشبه فكماله الفايض عليه من مبدائه بالصورة اشبه
والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون
بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ
لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى
امرين يصير بهما سببا الصورة ومادة جسميين بقوله الى تفصيل حاله في ذاته
الى الحالتين المذكورتين اعني التي من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث
كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون الفلك
بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا
بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتهما وجودين
بغيرهما كانت المادة عدمية بانفراد هذه جودية بالصورة ولاجل
كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث
الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه كما مر في النمط الاول
ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان الصورة تقدم
بالعلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبت القول فيه
لان اكثر الفضلاء اللذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في
هذه المسئلة واقروا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء
والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا

والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكمال المناسب
للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به
مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني
ويجوز ان يكون للاخر ايضا تفصيل الى امرين
يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين وبالحال
من انه مبدأ الشيء اخر ولانه معلول فلا مانع
من ان يكون هو مقوما من مختلفات كيف لا وله
مهية امكانية ووجود من غيره واجب ٥ م
ان يكون الامر الصوري ٥ م

معه لافاضته تعالى وهذه مواخذة يشبه المواخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه
كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك
لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح
ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور
وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان
كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه
من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي
وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدء العقل آخر
ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل
الامكان وعقله لنفسه مبدأين لعلل فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما
كما مر واما الحجة التي ذكرها وان كانت وهي لا يرد في هذا الموضع على
قصور بل العمري قد كفى الشيخ الحجة في موضع خمست السنن الفصحاء
فيه فصلا وثمرا ثم انه استقل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره
مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع المهيات
وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست علا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
تختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس على اطلاقه بل هي مما يقع
على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال

الحجة صح

المعلول

المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان
الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل مع جميع
كمالاته فانه اول مهية صدرت عن الاول وكمالاتها ويطلق على
الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير
الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير
الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في
هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعهما كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة
في مبدأ وقوله بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها
يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان
المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم
الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا
من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة
فهي حاصلة لذات الله تع اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة
والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو حصلت
مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة الكائن
المناسبة للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رايت الرجل
العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت شعري

كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية
اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين
كذلك وكان المسبب الاتم وجودا من السبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لا حلها قال الشيخ في سائر
كتبه في هذا الموضع والافضل يبدع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم
لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال
علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته
بالقياس الى مبدائها اعني الطبيعة الموجبة الوجودية وان الجوهر
المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس محتاج في بيان صدور الكثرة
عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف
بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا
في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمالا
ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح
سخيف مما مر وهو تنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن
اختلاف تصور الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة
في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل
مشتملا على مثل ذلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل
عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا
بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يستمل على كثرة
ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل
وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول
ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تذكير
فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع بتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم ٥ لما كان .

الحكيم

الابداع

الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان
العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر
ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل
فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس
حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا
عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال
كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان
صدور العقل الثاني عن المبداء بتوسط العقل الاول كلام مجازي
لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبداء الاول بتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه
تخصيص الشيخ العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع
الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل مفسرا بالايجاد من غير توسط فان
لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا
مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير
عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة
وجه وهنالك تبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم
ليس بشيء وباقي الفصل ظ وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد
الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
تصور الجميع معا قوله فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري
لازما عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام يريد بيان
ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد وبداء بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي ليس
عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول
لما كانت الاجسام السماوية الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع
انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون

السموية ضرب من المعاقدة ولا يكفي ذلك في استنباط
لزومها ما لم يقترن بها الصورة

سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب
مشتملا على نوع من التغيرات والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل
على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه
الاجسام مولفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد
منها قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما
يوثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها
مما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك
في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة
ويكون ما يختلف فيه مبدا لهيولاها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون
ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن
ان يكون علة لمواد الاجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير علة
معينة علة للذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد
كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم
الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل
وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية
في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم تفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر
وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر
اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل
وجود المادة بل هي معينة في حصول ذلك الوجود بحسب قبول التغير

والحركة

والحركة في حده كما مر قوله اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل
ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف لما قرع عن كوكبية
صدور المادة العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين انها
تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة
من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون ذا خصص
المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة
فيه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره
فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ارتسمت في تلك المادة فاذن
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي
يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر لشئ بعينه
اولى من مناسبته لشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيوء الاول العام لشابهت
بسببها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف الموثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة
دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في
وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا
اوفر تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصور المائية
شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من
حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا
هو الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافاتها الا الاجرام السماوية
تفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي المحيط يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل
حشو الفلك الاخير الى الاربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي

من استحقاقها لهما بحسب استعداداتها المختلفة ٥ منه م

المحيط وما حول يروى عن ادراك الاوهام مبدا
وان قطب تحتها وهناك يوجد صور المركز م

واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في
الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه
بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت
في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها
سقي ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار
منه يكون حارا ولكنه اقل حرا منه وما يلي الارض منه يكون كثيفا
ولكنه اقل تكثيفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب
فان السوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض
هو ابرد والذي يلي النار فهو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال
الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود
اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما
يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل
له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به
صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد
وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل
الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره من الحركة والسكون الا وقد
طبيعته تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ
حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه
ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث
بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن عدة اجرام واما
عن عدة منحصرة في اربع جملا عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله
بعض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انتساما
من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية
من امور منبعثة من السماوية امتزاجات ٥ اراد ان يشير الى اسباب

الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب لشيئين
احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن
السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع بتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل
الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه
عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه من موضعه لامتزاجه بغيره
واما الامور المنبعثة من السماويات كالهيآت الفائضة على الطبائع
والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث
عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها
فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة
لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الفعالة
فصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة
عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيآت
المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال يحصلها
وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين يحدث المزاجات
المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض
تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني
قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الاقاليم
العالية وهذه ٥ تشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا عيا
اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان

الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص
فان ما ملكه ما اعطيته من الاصول بهدايك
سبيل تحقيقها من طريق البرهان ٥م

موجودا بوسائط كثيرة محدثا لحدوث مادته كان كمالاته متاخرة
عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال عن افاضات الجواهر العاقلة
العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام التي يعدها
لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في
هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة وان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت
وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات تقتضي اعترافهم بان
السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون
العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن
الاجسام فلا كلام في اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض
الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان
اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره
فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره
ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا تناقض قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك
اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض
كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس
وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس
الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم
ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يكن اسناد هذه الكثرة اليه
اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين
المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة
عنها بل انما يجوز عنه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال

صدور

صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحيثيات
غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر تلك الافعال المتكثرة
بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور
لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور
والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن
هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث
يمكن اشتماله على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث
الى الاحوال السماوية الحادثة تقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها
حتى ينتهي الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان
وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

تقاء النفس بعد

نريد ان نبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيف تتقرر
المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول ٥
الواجب تع جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف
من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع
الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته
التي هي منبع الخير والجود ما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه
بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه
تامل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى
٥ لما ذكر في آخر النمط المقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في
هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك
الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومن
المبدأ بعد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقل الفعال

ثم عاد الى الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى النفس الناطقة والعقل المستفاد ٥

الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من
نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبينتهى
مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال
بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من
الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة
بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع
الصور كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى
مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى
المبداء الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان
هبط عنها فظ ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب فى صعود المراتب
على التكافؤ منه فى الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا
كونها بالقوة فهى فى نهاية الخفة ومحاذيها فى الجانب الاخر العقول
المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة ما
للصور العقلية غير منطبعة فى الجسم يقوم به بل انما هى ذات آلة
بالجسم لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود
اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها
فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود
بشئ غير مادتها الدائمة الوجود على ما مر فى النمط الثالث وغيره
على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت فى النمط
الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوعة

ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها
استدل على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة
بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها
فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم
عن كونه آلة لها لا يصير جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما
وانه مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر
الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان
لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى
واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض
لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى
النفس لان النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة
انما يتطرق من جهة الجسم فى عوارضه ولذلك اسند استحالة البدن
عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من
شانه ان يتطرق منه الفساد لحفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظه بالعرض
ثم ان الشيخ اكد هذا المط بما اورده بعد هذا الفصل بتصرف
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا
بالآلة ولو عقلت بآلتها لكانت لا تعرض للآلة كلال آلته الا وقد
تعرض للقوة كلال كما تعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس
تعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى ٥ التبصرة جعل غير البصير
كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففى
تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث
المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات
لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الحاضر امامه يكون

اما لنسيانه والحركة فى طرق الاستدلال والقوة العقلية
اما ناسه واما وطرق النعوت والازدياد وليس اذ كان
تعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان يكون
لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء
عن التالى [illegible] وانك بيانا قولك ان الشئ
قد يعرض له مع غيره ما يشغله عن فعل نفسه
فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له بنفسه
واما اذا صبر لا يشغله غيره
ولا يحتاج اليه دل على انه
فعلا بنفسه ٥م

في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد
استبصاره بغيره وقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف
في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول
ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها
ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل
والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة
ليست آلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة
الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات
البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك لتتضح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد
المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها منفصلة كلية موجبة
وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها
هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بآلات بدنية ويختل باختلالها
فائدة هذا الاستشهاد ان صدور الفاعلية قد يكون بسبب التمرن
الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب
التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه
وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة
صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل
اتر اقتداره والانسان في سن الاحتلام يكون اجود تعقلا منه

في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون احد واحساسا بالوجهين
الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه ولذلك اورد الاستشهاد بالاحساس
والتحرك وقوله ولكن ليس بعض استثناء لنقيض التالي وهي متصلة استثنائية
جزئية سورية ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما سن
واما تردد ونمو كما في سن الاحتلام وايضا كما يكون بعد توالي
الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم
وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ
اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم
كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة
فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه
بان وجود الفعل الشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا
اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال
الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء
النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر
الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد
على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس
ذلك المعتبر ومع ذلك يكون النقصان في الثاني مخلا دون الاول كما ان الصحة
المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى
مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة عند هرمه في ذلك السن مع عدم الاختلال
واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون

الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر
لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة
الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني
فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات
بازديادها وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكمال الاول للنفس العاقلة
بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظ انها لو كانت
مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت
الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة
على احتقاء العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ
معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحج الاقناعية
في هذا الباب على ما ذكر في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا
الا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا
ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجري
مجراها مما يفيد من اليقينيات تنبيه تامل ايضا ان القوى
القائمة بالابدان تكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا
اذا اتبعت ٥ تقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه
حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية
الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظ واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كسائر الحواس عن المحسوسات
في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع
العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع

الكلام في م

معتوره

معتوره عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم
تقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يتبع الكلال والوهن حد العجز عند
القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف عن مشاهدة النور الشديد
عن الابصار او يعمى قوله وافعال القوة العاقلة يكون كثيرا
بخلاف ما وصف هذه القوى هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره
ان يقال العاقلة لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها
مع انفعال لكنها لا يضعف ولا يكل بالانفعال لبساطة جوهرها
وخلوها عن التقاوم المذكورة بخلاف البدنية وانما قال قد يكون
كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية قد يضعف عن التعقل لا لذاتها
ولكن يضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية
او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها
فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة
مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص
البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يابا
واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجمل فاذن الحكم بان الضعيف
غير مشعور بما فوق القوى ليس بكلي فليس لشيء لانهم لا يعنون
بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بمباشرة تاثيره
في الحاسة وضعفه زيادة تصرف ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل
خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة يدرك الآلة
بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه ٥ هذه حجة ثالثة وهي اوضح
من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل
ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط آلة
بينه وبين ذلك الشيء وتتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة هي قولنا

لانها الا لانها فليست القوى العقلية كذلك فانها
يعقل كل شيء ٥ م

كما يدرك بآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه
فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها
والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها
مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى
الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى
الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء
زيادة تبصر لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تتعقل البتة ٥ وهذه حجة
رابعة وهي اوضح الحج على هذا النمط وهي مبنية على مقدمات احديها
ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان
المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في
النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة
الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلات
في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية لا تتغير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية
كتغاير الاشخاص المختلفة المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة في الجنس او بسبب اقتران البعض بشيء آخر وتجرد
البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهي كتغاير الانسان الجزئي
للانسان من حيث هو طبيعة ومن ذلك امتناع تغاير الاشخاص
المختلفة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط

الرابع

الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة
من حملية ومنفصلة قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم
لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من
الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ
ابطل هذا القسم بيانا لملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها ٥ وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها
وانما اوردها لان القسم الفاسد انما تبين فساده بها قوله
فان اتفق تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضح في مقدمها القسم الفاسد وهي
تجدد التعقل في تاليها بتجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل قوله
ولانها مادية ٥ اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة
المادية قوله فيلزم ان يكون ما يحصل بها من صورة المتعقل ٥ اشارة
الى المقدمة الثانية بقوله ولان حصوله متجدد ٥ اشارة الى تغاير
الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود
حال التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور قوله فيكون
قد حصل في مادة مكيفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد
معا ٥ اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها اعراض باعيانها
لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة قوله
وقد سبق بيان فساد هذا ٥ اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند
ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف
تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة
اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات قوله فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا ٥ انتاج لاستثناء مقدم

من مادة موجودة في مادية ٥ م

فهي غير الصورة التي لم تزل له في مادته

المادية بالعموم ٥ م

المتعقل بمعقولة لانه يكون الصورة التي للشيء
التي بقوة المتعقل والقوة المتعقلة مقارنة
لها دائما فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكيفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد

المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله
وليس ولا واحد من الامرين صحيح استثناء لنقيض التالي بسنادي
المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت
دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم بط
وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة
في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجود في الخارج في تمام المهية والا لجاز ان يكون السواد
مثل البياض في تمام المهية لان المناسبة بين السواد والبياض
لاشتراكهما في كونهما عرضين في المحل محسوسين اتم من المناسبة
بين حال الذي المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك
وبين السماء الموجود الذي هو جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وانا ايضا اعود فاقول ان مهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك
الشيء بنفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ المهية
من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى
قول القائل المعقول ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان
السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا
وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة
كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية ليس بمساو لها حال كونها
معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس مهية
السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض
في تمام المعقولية فظ وظ ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان
الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة كون احدهما عرضا في محل

مجرد

مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة
النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق
بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة
تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول
على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس
ما لم يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث يكون صورة حصلت
في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها
بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدى
حالتي العاقلة والاخرى محلها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كان محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذا فصل
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم
لما مر في المقدمة الثالثة كل فاعل من غير مشاركة الجسم غير جسماني فاذن
العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحذور
المذكور فان قيل ما الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة
في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا
النوع من الحلول اقتران على ما مر واقتران الشيء باحد السببين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحذور باق بحاله للقول
بحال صورتين متحدتي المهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل
فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على مهياتها متماثلة وحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس
بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة
بالحقائق متشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها
بالتشكيك وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من
الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي
اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها

في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان
الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما
ولست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في
غير تلك الحالة تكملة لطرز الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر
العاقل من اله ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة
بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة
البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل من اله ان يعقل بذاته نتيجة للحجة المذكورة قوله
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير
حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك
الاعراض والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر
هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل
الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وقبل البقاء غير قوة الفساد والا وكان
كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا
واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة
اما بعضها كالمادة للجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال
اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فوق فسادها هذا
جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية

ممكنة

ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة
فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي
بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجودها فاجتماع الامرين
فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه
في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت
ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما تجري مجراها مما لا يتركب
فيها ولا هو محال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان يفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اول الوجود
وبقاؤه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل
الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام
وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس
هو النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية
لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول مح لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له
والثاني لا يخ اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها
او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها كما مر فكما في النفس وقد فرضناها
جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن
تاثير في اقامتها او لم يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية في
وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا
من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية
بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو الخط ثم ان الصور المقيمة
اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد
انقطاع علاقتها من البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم
متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر
وهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد

كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد
ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة
تقعان على ما ذكر وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض
ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر
الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى
كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤ لوجود السواد فيه
حتى يكون حال وجود السواد فيه مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا
لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فساده
اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس
محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقوم نوعا محصلا ولو لم يكن
وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأ لها القرب بالذات اعني
النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤ ذلك مبدأ الصورة المقارنة
له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ من تعلقه بهذا النوع من
الارتباط وزال بزوال الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن
اذا زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس عنه
الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبدأ من حيث هو ذات المبدأ ومباين عنه فاذن البدن مع هيئة
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث

بقاء نفس

هي

هي موجود مجرد وليس شرطا في وجودها والشيء اذا اخذت فلا يفسد
بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء
الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم وجب استحباب البدن لحدوث
صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استحباب لفساد تلك
الصورة فساد مبدائه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا الان ما يقتضي
حدوث معلول فانما يقتضي وجود جميع على ذلك المعلول بشرائطها
وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل هل يكفيه فساد شرط
ولو كان عدميا وهو وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل
عقلا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آن فهل هو حي كما كان عند
ما لم يكن عقلا او بطل منه ذلك لما فرغ من اثبات وجوب بقاء
النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية
اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات مبدأ بابطال مذهب
فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين
من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار
هو هو واحتجاجهم على ذلك ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد
في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه
صنف هذا الكتاب تقرر المذهبين في المبدأ والمعاد حسب
ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه بنى على فساد هذا المذهب بقوله
فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظ زيادة تنبيه
وايضا اذا عقل ثم عقل ب يكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون
سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره معنا
ظ وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل آ صار آ ثم اذا عقل ب فان بطل

كونه اقوى متحد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بازيقه
او لم يصرب ناقضوا من هبهم فان بقي آو صار مع ذلك ب كان
مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها
في الماهية وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكر اولا وهم
وتنبيه وهولاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال
وهكذا حتى قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل
الفعال لانها تصير العقل ٥ هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة
عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد
الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزئ
العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزئ واما وجوب حصول جميع
المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها
معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الخ لم يلزمهم على سبيل
الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين
ما يتصور به قائمة مجالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول
باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد
جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى
حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات
كتابا ٥ الكشف ارداء التمر ويقال للضرع المالي ايضا حشف فهذا
الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قولنا لقائل
ان سيالا صير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ٥
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول
كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه

هو

هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار الشيء شيئا آخر وبين ان هذا القول
ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي
ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا شيء ما ويضاف اليه شيء آخر
يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او ما بالقوة
ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء آخر الى الشيء الصائر
فيتركبه المصير اياه عينا كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه ما يفهم
عنه بالحقيقة وهو ان يكون شيء واحد فصار هو وحده واحدا
آخر وذكر ان قول الشيخ شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه
مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل
بذكر الحجة على فساده قوله فان كان كل من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض
ثانيا ومصيرا اياه ٥ تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد ولم
حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه
لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخ اما ان يكون الامران موجودين
معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون
واحد منهما موجودا وجميع الاقسام مح اما الاول فلقوله ان كان كل
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما
القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان كون المعدوم بعد الاتحاد
هو الامر الاول الموجود وهو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ
ابطل هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظ
للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم
الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر
اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعده شيء آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير

كون المعدوم هو الامر الاول المتقدم سواء حدث بعد عدم شيء
اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان
وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد
بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى
نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم
الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب
بقوله وما يجري هذا المجرى تنبيه فظهر من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة يتقرر فيها الحلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر ٥
لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل
بكماله فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون
على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والحلية في اللغة هو الحجر اليقين وانما
عبر عن المعقولات بالحلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور
باليقين تنبيه الصور العقلية قد يجوز لوجه ما ان يستفاد من
الصور الخارجية مثلا كما تستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان تستفاد الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج
مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجوهر العاقل اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلو
من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات ففي قسم
المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها
كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما
يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا يشاهد صورته ويسمى علما انفعاليا
ونفى المص الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه
كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود

الصورة

في الاعيان او غير موجود ما بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ٥
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان
يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي
او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل
من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل
لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج
عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك
فان الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب يج
يجب ان يكون علما فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر
ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر
لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر
آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في
النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده من حيث هو
لما تقرر ان علم الاول تعالى بذاته اشار الى احاطته بجميع الموجودات
فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في
النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة
لما بعده والعلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة
التام لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا
العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة لوجوبها
ولسائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها
في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات
المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون

احاطة علمه تعالى بجميع الموجودات

الجميع بمكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه ثم اشارة ادراك الاول للاشياء من
ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا وتلوه ادراك
الجواهر العقلية الاولية للاول باشراق الاول للادراك اعتبار
من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلا
اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان
هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بالقياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس
فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا
وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن
العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي علة تا
توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة
يقتضي العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية
العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الذات
بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا
افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي واتصل انحاء كونه
الشيء مدركا لانه تام حاصل في الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه
ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة
الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عاقلة باشراق
الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول اياها وتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق

الحواس

الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبايع عقلية لان
خروجها من القوة الى الفعل يجعل مصورا بصور المعقولات فينطبع منه فيها
بعض تلك الصور بحسب استعداداتها وابصالها لذلك العقل وهي
ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة
على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق اخرى غيرها ومتبددة
المناسبات لانها تارة على وجه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات
وقد حصل ايضا من جميع ذلك لان الادراك يقع على اصناف الادراكات
بالتشكيك وهم وتنبيه. ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فليس بواحد حقا بل ههنا كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة تقرير
الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول
تعالى الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته
ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل
يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل
ذاته بذاته وكان ذاته علة لكثرة لزمه يعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته
بذاته فتعقله للكثرة لانه معلول له وصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته
ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات وهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر
المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة
وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء
كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة في ذات الواحد العالم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول لكثرة
الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا هو تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر

حاز الكثرة لانه متأخر عنها داخلة في الذات مقومة وجاز
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة
لا يسلم الوحدة والاول لعرض له كثرة لوازم صافية وترتيب
سلوب ونسب وذلك كثرة اسماء الكثرة تأتي لذلك وحدته
ذاته ثم

ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
الواحد من وجه علة معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه تع لا يوجد ما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء
القائلون بنفي العلم عنه تع وافلاطون القائل بقيام الصورة المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكرها اعتمده فيما اجده مخالفا
لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير
في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة حقيقية
يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما
يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو
واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تصورها او تستحضرها
فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع
ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل
ربما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذلك وبتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فاظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة وشرطا
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك ليست محلا لها بل انما كان

كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة شرطا في حصول
تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه
واذا تقرر هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة بحل ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورة فيها وهي بعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما علمه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته
تع بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا
لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو فذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار

ادراك الجزئي على الوجه الكلي

ههنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل
الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في تخصصه
تخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توالي احواله
اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وبعقلها كما يعقل الكليات وذلك
غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع
بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا يريد التفرقة بين
ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على
وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو
انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني
وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري
مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك
وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا بد
للتصورات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول
القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في الوقت كلي
ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل
جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة يوجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل
الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها فان اخذت تلك الطبيعة مجردة
عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان
والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة
واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكليات من حيث انها طبايع
وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها

وتخللها

وتخللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادراك الامور التي يحدث
معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعا في اوقات يتجدد
بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة
العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الساذجة والمجردة المتصرمة
الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مصادرة ايا هل شيء
ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم آخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ان منها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات
على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
كما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه
في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه
ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجوز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي
طبايع ايضا ثم قال يخصص بها اي يخصص تلك الجزئيات بطبيعة
ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث
هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وان العاقل الآن بين كون القمر في موضع
كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا
وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان
كونه في اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل العاقل لهذه الامور
امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان
تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل
واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد بما يجري مجراه وليس زيادة

غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة قد يتغير
الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات
الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف
وما لا يتغير واستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول
جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون وليست بمتقررة في ذاته
واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما يتغير
بتغير المضاف والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله
منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة
غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظ والصنف الثاني
غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا
على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر
على تحريكه فاستحال اذن عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في
اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر
كلي من تحريك اجسام محال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ودخل الخ
وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة
ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي
كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه
فان القادر على تحريك زيد لا يصير قادرا على عدم تحريك ذاته عند انعدام زيد
ولكن تتغير اضافته تلك فانه حال ما يكون قادرا على تحريك زيد
وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم
الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت
ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بالسبب ذلك الكلي والامر الكلي

الذي

الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتغير بتطرق
الى الصفة واما الى الجزئيات فقد يتغير وتتغير بها يتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه
صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله
ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير
عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان
كونه عالما لشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى
كالم يكف ذلك في ان يكون عالما بحدوث جزئي بل يكون العلم بالنتيجة
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها
وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه
المعين وهي تتغير بتغير المعلوم فان العلم بكون زيد في الدار يتغير
علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة
الى معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول
بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور
الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي
فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي الا اذا استؤنف العلم
وتجدد متعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم
لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك
علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان
جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا
فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة
وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان
جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف

اضافة مستحدثة مخصوصة عن العلم بالقدرة وغيرهما
بحسبها لا كما كان في كونه قادرا له مهية واحدة
اضافات شتى وهذا اذا اختلف حال المضاف اليه
من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء له
الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي
الصفة التي يلزمها تلك الاضافة والمضاف موضوعا
للتغير لو بقي ان يعرض له التبدل ٥ م

بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة
بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله
فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول
ولا بحسب القسم الثالث ه لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته
المتقررة العارضة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة
التي تتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة
لا سيما بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة
لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا
فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعة
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة
وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة
وجوده عند هم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست
مما يتعلق بها الموصوف والصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه
ليس الا وقوع الشيء الذي نظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على
تحريك زيد مثلا بحيث ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا
على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره
ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير العرض تغير
في الشيء بل يحدث منه تغير في الامور المعقولة فقط نكتة كونك
يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما كونك في حالة متقررة
في نفسك يتبعها اضافة لازمة ولاحقة فانت بهما ذو حال مضافة
لا ذو اضافة محضة ه اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
ولذلك ظ تنبيه فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه ه هذا الحكم

بالجزئيات
علما زمانيا متجددا كالمتجدد
يتعلق فيه الان والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بالجزئيات
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقرر
العلم على الزمان والدهر م

كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس
موضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا
كل ما ليس موضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم لو هو مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم
بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة
والاحوال واعلم ان هذه السياقة يشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظ وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم
ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان هذا اللط من ماخذ آخر وهو
ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير
لا محالة واما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل
والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع
ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على
الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء الخ هذا تاكيد
لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بالطبع

لان كل شيء لازم لوسط او بغير وسط
تتادى اليه نعته فرع الذي هو
تفصيل قضايا الاول تاديا واجبا
اذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت م

الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل
الابداع ممتنعا اذ هي غير متباينة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك
الكثرة وكان الحدوث الآني مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها
واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر ما لطف حكمته
زمانا غير منقطع في الطرفين يجري في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تصور ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وما
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها
موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد
الاول بوسط او بغير وسط ساوى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب قوله فالعناية
هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون هذا الفصل يشتمل
على تفسير العناية وهو ظ وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك
وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم
ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا
بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تع ليعلم ان النظام الموجود في
تلك الجهات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما
اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا
كلامه ثم بقوله لا مجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير المراد
اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن
الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان يكون فضيلتها الا ويكون
بحيث يعرض عنها شرها عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات

وفي

وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب العلية واذا كان
الوجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان ووجود القسم
الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك
القسم الثاني بحسب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى
به يجوز ٥ لما فرغ من بيان ادراك الاول الواحد لجميع ما سواه
وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في
المطلب فقوله الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير موثرة كفقدان
كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية
كذلك كوجود ما يقتضي منع التوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع الابصار عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل
وكالآلام والغموم وغير ذلك فاذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في
نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر
بل كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها
فالشر الذات هو فقدان الثمار كالاتها اللائقة بها والبرد انما صار
شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية
مثلا شرا بل هما من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين انما يكونان
شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان
احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها
الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام
فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود
تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى

من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان
النار لا تفضل فصلها ولا يكمل معوقها
في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث يوذي
ويلوم ما سوقها فصار به من احسام حيوانية
فكذلك الاحسام الحيوانية لا يمكن ان يكون
لها فصلها الا ان يكون بحيث يوذي
ان سادي احوالها في حركاتها وسكناتها
واحوال سائر النار ايضا الى ملكة لا حتما
ومصاكات مودية وان سادي احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها
خطر عظيم صار في المعاد او في الحي او
فرط هيجان غالب عاد من شهوة او غضب
صار في امر المعاد ويكون القوى الذي كون
الا تعني عنا وها ويكون بحيث تعرض لها
عسر المصاكاة عارض خطا وعلة هيجان
وذلك في الاشخاص قل من اشخاص المسالمين
واوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا فعلوه في العمارة الاولى فهو كالمقسم
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض
كما مر سلامي بالعرض كما مر

المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك
ان الشر في مهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك
العدم غير لائق به او غير موثر عنده وان الموجودات ليست من حيث
هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كما لانها
لزوالها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة
الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا
ولنعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر
وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم
الى ما تغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب
فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا
الثاني ما تغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها
عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن
ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء
بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر
ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة
البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانها لا يقع الا في اجزاء العناصر
وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة
يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور واشار
الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله

ومصادمات

ومصادمات المتحركات والى الثالث الباقية بقوله وفي القسمة امورا
شريرة اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين
بقوله واذا الوجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة ولورد
في الامثلة الالم والاذى الحاصلين جميعا والجهل المركب الصارفين في
المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضر في امر المعاد
يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم
ما نسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المدركة
المختلفة الافعال لا يعني عنا وها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند
التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى وهي مقصودة لا
بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم
خيرات كثيرة لا يمكن ان يستند تكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة ولما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال
الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة
فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية
صدور الشر عما هو خير بالذات فيسمون لان الصادر عنه ليس
شرا فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر
شرا قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم
ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال
وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير
ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال
في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا يفيد يقينا

والجواب انهم انما باحثون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور
بلفظ الشر فيظهر في وجوه استعمالاته ولحصول ما يدخل في تلك
المهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها
وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية
ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الا
ستقراء
ثم ان الفاضل الشارح جعل ان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير وهو اما عدم الالم يعني السلامة واما هذه يعني اللذة واطال كلا
في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا
ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان
قول القائل لم خلق الله الخلق بط لانه تع خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول
بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيقه امر كاف فيه وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة
والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم لما كان قوى الانسان
التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه وتصير بسببها سعيدا او شقيا
ثلثة نظرية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاطئة
مستحقرة بالنسبة الى الاخلاص وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظ
اصدار ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوة اعني الجهل وطاعة الشهوة
والغضب سبق الوهم الى كون الاكثر شقيا لا سيما في الاجل وذلك
يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال
الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد المعنى اعني الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر
في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة
للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية
عن غائتي الفضل والرذالة وشبه النفوس وهذه الاحوال بالابدان

في الحال والصحة العاسن او في القبح والمرض العاسن او في الحالة المتوسطة
بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب
وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى
قوله وآخر كالمستقيم والسقيم هو عرضه الادنى في الآخر يقال هو عرضه
الشيء او عرضه للشيء اذا كانا متعاقبا الشيء وباقي عباراته واضحة تنبيه
تنبيه لا يفعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يفعن
عندك انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك نوعا
نوعا اشرف ثم يريد تقرير كون الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخير
وهو ظ وقوله بانكه لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به
الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهالك السرمد
ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة
منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوضح رحمه الله
ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها بالاهل الطرف الاشرف وهم
وتنبيه اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن
لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ من لحوق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم
وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه
وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك
تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس
على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على عمد فهو لازم من لوازمه
ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما سبقها اما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحدث آخر
ثم اذا سلم سبقه من خارج فان ذلك يكون حسبا لانه قد كان يجب
ان يكون الخوف موجودا في الاسباب التي سبقت في الاكراه والتصديق
تاكيد للخوف فاذا عرض من اسباب العدوان عارض واحد مقتضى الخوف

مجملة

ولا يفعن عندك ان بعاد الخطايا بانكه لعصمة
النجاة انما يهلك الهالك السرمد ضرب من الجهل
وانما العرض للعذاب المخلد ضرب من الرذيلة
وحبسه وذلك في اقل الناس والاقلع
الى من يجعل النجاة وقعا على عدد ومصروفة
عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد
واستوسع رحمة وستسمع هذا فصلا بيانهم

مالس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
الا وهو بحيث يلحقه شر الضرورة عند
المصادمات الجارية فاذا نزى عن هذا
فقد جعل غير نفسه وكان النار حصلت
عن النار والماء عن الماء ومن وجود هذا
القسم وهو على صفة المذكورة غير لائق
بالجود على ما بينا كذا

والاحسار فوك الخطاء والى الحرفه وجب التصدق لاجل العرض العام
وان كان غير ملايم لذلك الواحد وكان واجبا من مختار ه تقرير السوال ان
قال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لمسلها
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا
العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء يصدر عنه على
سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية
وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كاستعلام هو كالمرض للبدن
الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظ وهذا النوع من العقاب انما يكون
للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية والراسخة فيها فكانها من داخل
ذاتها وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة
بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول
بالعقاب الجسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير
والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على
جهة اخرى من مدى له من خارج فحدثت آخر اي اثباته على الوجه المشهور
لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم
كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس
بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على
ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لمنفعته في اكثر الاشخاص والا يفات ذلك التخويف سعة
المحرم تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين
ان هذه التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون
خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل
الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان

لا ه

مشتملا

مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به
التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر
وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تع او حسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وبعدهم عن معصيته وتعذيب
العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح
الى امثال ذلك مما بنوه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض
الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعرفونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة
اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على
ما مر في المنطق فاذن ساسان احكام افعال واجب الوجود عليها
غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما قلنا ان كان القدر فلم العقاب يجوز
ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز
ان يحمل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على
قول الملبين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الماحين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر
بط واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو
وجوب كون الحوادث مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر
على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر
في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان
فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان

الى اسباب اخر من اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به
صحيح على ما ذكره الشيخ وهو ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر
معلل عندهم واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل
به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم
بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعن
الثاني ان الشيخ لا يريد بمشيه قواعد المتكلمين من المسلمين على ما صرح به
بل يريد بمشيه ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد
من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه
ما ناقض هذا الحكم

النمط الثامن

في البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة ما تقابل
الشقاوة والمراد بهما الحالة التي يكون او يحصل لذوي الخير والكمال
من جهة الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستقلة هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تمييز ما فيقال انه ليس الذ ما يضعونه من هذا القبيل
هو المنكوحات والمطعومات وامور ما يجري مجراها وانتم تعلمون ان
المتمكن من عليه امر ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد تعرض
له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة في العطب
الهلاك واقتحام دخل من غير روية والدهم العدد الكثير اعلم ان من
المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة
هي المدرك بالحواس الظ واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها
ويسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى
من الحسية الظ بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر

خسيس

خسيس ربما يؤثر على الذات نظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها
ان نيل الحشمة والجاه يؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار
الغير على نفسه مما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان
كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام
على الاهوال مع عدم العمل بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام
الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه ضروريات
يضاف اليها كبرى مشهورة هو ان كل ما آثر عند شخص فهو الذ بالقياس
اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتجان ان اللذة الباطنية المذكورة
حيوانية بنه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك
فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها التي يجدها من تصور
سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم يترجح من ذلك الى المقصود
فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان
يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان
قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي تنبيه
تنبيه فلما ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا
القائلون بان السعادة هي الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها
الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ولن يهمهم على رايهم
ذلك لان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا
ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة فكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا
الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتنزيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب
الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كاليهما في الماهية تنبيه
ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ٥ يريد التنبيه

على الحسية والملائكة الذات الباطنة م

على حمله الاكل ولا شرب ولا نكاح فانه سعادة تكون
لنا والذي يقول هذا فيجب ان يصير فيقال
له يا مسكين اعمل الحال الذي يكون لك ولما فوقها
الذ واربح واعرف من حال الانعام الكيف يمكن
ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها م

كمال وخير من حيث هو كذلك ولا يراد بادراك ونيل
الوصول لما هو عند المدرك اذ وشرح م

على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي
يفهمه الجمهور للذوات العاقلة انما هي للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة
لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه
والنيل هو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء
قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة
لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقد مر الاعم الدال بالحقيقة
وارد فيه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمالا
وخيرا لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو لا يعتقد فيلتذ به
فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير
ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون
ذلك الشيء له اي حصول شيء مناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس
الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة برآءة ما
من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا
خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه
يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان
الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ يختص
بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة وتقابلها ماهية الالم
كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم
ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال
الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي

الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك العدم وذلك
بط اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما
يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم
لا يحس به فان فسر والخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور
رجع التعريف الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال
ايضا ان فسر بالحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم
من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل
كمالا والتحقيق ان تصور ماهيتي اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك
والوجه في ذكر ماهيتي اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه
في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب
القياس مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي
الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى
الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل
ان الحق خير عند كون العقل بلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية
والجميل خير عنده كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد
بقوله من العقليات نيل السكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل
بمشاركة سائر القوى وهي التي يختلف الهوى فيها لاختلاف احوال تلك
القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس
الى شيء فهو الكمال الذي يختص به ويتمم ٥ اراد الفرق بين الخير والكمال
فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء
باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان
ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على
اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فغائرته ان الشيء

فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل الطعم
الملائم والملمس الملائم والذي هو عند الغضب
خير هو الغلبة والذي هو عند العقل خيران
وباعتبار فالحق وباعتبار فالجميل
العقليات نيل السكر ووفور المدح والحمد
والكرامة والجملة فان تتميم ذوي العقول في
ذلك مختلفة ٥ م

استعداده الاول وكماله فانها يتعلق بامر
بكمال خير بشيء وادراك له من حيث هو كذلك ٥ م

ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما نظراً على الآخر فلا يكون
الشيء الذي هو الاستعداد الثاني خيراً بالقياس الى ذاته بل يكون خيراً
بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في
فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعني لاقتناء الرذائل فصدورها
بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هو خيراً بالقياس الى ذاته مع الاستعداد
الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح
الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير
والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنياً عن الآخر قوله وكل لذة الخ
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان الخط
في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظاناً يظن ان
من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسبه كالوصب المرض
الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تع وله الدين واصباً والتوب
الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والعاصمة الاخذ على عزة والغرض من
الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهي ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة
وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع الحد المقتضي
للادراك لذيذان جداً تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض
المرضى عن الحلو كما ان الفصل الاول كان مشتملاً على الجواب عن النقض
الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهو الادراك وهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه
بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ
ولما لم يكن هذا النقض مذهباً اليه وهو فان الجمهور لا ينكرون لذة
الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه

ذلك الشيء بام

بخلاف

بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع عنا ما سلف
عنه اذ الطف طعمه زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا
ما عاق الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة
يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه شعر وهو ان يقال
لا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً
عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
قوله وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة
كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم فاذا انفسخت
القوة او ذلك العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضاً فذكر
ان اللذة كما لا تحصل مع وجود المؤلم الملتذ عنه عند الادراك فالالم
ايضاً لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظ تنبيه
انه قد يصح اثبات لذة يقيناً ولكن اذا لم تقع المعنى الذي يسمى ذوقاً جاز
ان لا يجد اليها شوقاً يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان
يقيناً فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود
الالم وان كان يقيناً فهو ايضاً لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها
اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقاً
وبمقابلة المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي
تكرار في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في
مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال لحصول المدرك

ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالماً
فارغاً امكن ان لا يشعر الشرط اما غير السالم فمثل
عليل العين اذا عاق الحلو واما عن الشارع فمثل
المتلي جداً نعافه من الطعام اللذيذ وكل واحد
منهما اذا زال ما نعه عاد لذته وشهوته
وما ذكر ساحرها هو الان مكرهه م

وكذلك قد يصح موت ادى ما محسوساً ولكن اذا لم يقع الذوق
المسمى بالمقاساة كانه في الحواس لا يشعر عنها كما
الاحتراز لمثال الاول حال الصبي حلو عنده
لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس
وصب الاستقامة عن الجبه م
راك

وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة
فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو ٥ يريد اثبات اللذات العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا
النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل
لمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل
لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان
الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه
الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هو شيء حلو
او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة
اللذة متساويان وكذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذ ٥
بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظ ومنها ما يتعلق
بالقوى الباطنة لتكيف الوهم بصورة شيء بوجه او بصور شيء يتذكره
فتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها متفاوتة وتتبعها الذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال
وهو ان يتمثل فيه ما يتعلق به من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان
تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلق به من صدور
معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب
الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل
فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا
الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا
الكمال فاذن هو ملتذ بذلك وسمي هذه اللذة العقلية ثم اذا قايسنا
بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل
يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي

والحس

والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحصل
فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه الحقيقة عن الشوب والحسي
شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى
وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات
الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت
فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت
الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد
لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك
فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه
والفاضل الشارح استدل قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد
يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي
يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض
فيجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع
مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب بطوسفاور المنطق
وقد ذكرهناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عن الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملايم
ام ليس واستدلالنا القتم عليه برهانا بل ذكرنا انا نعني باللذة ادراك
الملايم ثم ذكرنا ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث
لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان
على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود
لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة من
المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت
الادراك نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان
حصول م الاشتغال بتدبير البدن مانع عن اللذة قول بكون الشيء مانعا عن

حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لو يقولوا انا نعني باللذة
كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب
او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها
وبين غيرها مما ينا سبها وبعضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها
فوجدوه حاصلا في كل صورة وصف باللذة وعن حاصل في كل صورة
لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك
الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق
الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا
ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها هي خير له ما
خير له ثم انه استجمع الشرائط فلا نم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا
من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة ينتهجون بها اشد
ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا
عن لذة مطعم او منكح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن
يريد ان ينبه على حل اشكال يورد في هذا الموضع وهو ان يقال كل
قوة تشتاق الى كمالاتها المشتهاة للذاتها وتتألم بحصول اضدادها
لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا يتألم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير
متعلق بها واحاله سائر الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
ممنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يقبل عليها لم يجد ذوقا منها
فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير
متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متألمة

بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق النفس بمجاورة ٥ يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة
لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة لنوعها بعد الموت
وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من
الآلام البدنية والفاظ ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة
النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة
فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذب ٥ يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة
وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة
او غير راسخة فهذه مراتب اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها
تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم التعذب لانه الجهل المركب
المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ
لم يتعرض لذلك هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل
بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة
الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والقوة العملية
الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما العذر
رسوخها واما لكونها مستفادة من الامزجة والافعال فيزول بزوالها
لكنها تختلف بشدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه

ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين

تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتادى بها النفس الشيقة الى الكمال ٥ تريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفته بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخ اما ان اكتسبت ما ضاد الكمال فصارت حاجزة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معرفة من حيث الانية اذا اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بضاد له فصارت معرضة او لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال ما

فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان اللذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفايت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو قطانتهم البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدور وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فانه جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانهم كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبه ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك وصارت

مع ذلك ذوات نيل وتوبيخ لك التذاذها اما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تتعذب بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مفارقة البدن ٥ تريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال حلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون ٥ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو بسره والفاظ غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يعظمها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا ٥ تريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يعظمها والغلظ من الرجال الغليظ والجافي الشديد الصلبة يقال جسأت به اي صلبت وعسها اي عظمها ووجد متوج اي شديد يقال صنت بامر جا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي كان باعثه على طلب الكمال مناسبة

ذاته للكمال لم تقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان ناعما شيئا
غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم
اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة ٥ لما فرغ من بيان احوال
النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين
حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضدادها وهي نفوس البله في هذا
الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى
بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس تقتضي بعض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى عن مباديه لخلوها عن اسباب الهادي والخلاص
فوق الشقاء اذ هي في سعة رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب
ما ورد في الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك
الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر
ولا يخ اما ان لا يصير مبادي الخوصوة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال
اليه او يصير هكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله
الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبداء
والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم عن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد
الفارابي قال قولا عكاوهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم يرون
لا يعرفون عن البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم
التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم بشوقهم الى البدن
ببعض الابدان التي من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة
بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان نباتية او حيوانية
لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما
سماوية لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها
فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام لامكان العمل ثم تخيل

الصور

الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها
والا فشاهدت العقاب لذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم
متولدا من الهواء والادخنة ولا تكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى
روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته
والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد
للاتصال المستعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر
قوله واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على
ابطاله حجتين احديهما ان نقول لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب
افاضة وجود النفس من العلل المقارنة ثبت ان كل مزاج بدني
محدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة
والثانية الحادثة معه فكان للحيوان نفسان وهذا محال لان
النفس هي التي يدبر البدن ويتصرف فيه وكل حيوان يشعر لشيء
يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان
بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هف الحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول
او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة
فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد
حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد
النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقادير الاول يجب

فكان الحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد
الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها
من النفوس ولا ان يكون عدد نفوس
مفارقة بفارق تسخن بدنا واحدا فتصله
او يتدافع عنه منها نفس اخرى لنا ٥ م
واستقر بها العدد في مواضع اخرى

ان تتصل كل فتاة بدن بكون بدن آخر وجب ايضا ان يكون عدد
الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا
عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال او مختلفة والاول
يقتضي اما اتصال الكل فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه
واما ان يتدافع ويتمانع فتبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن
الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض
وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخ
اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان
واحد هو بعينه غيره وهذا مح او يبقى بعض الابدان المستعدة
للنفس بلا نفس وهو ايضا مح او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان
ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير
اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون
بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث
قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى
او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى
الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت
النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان
يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج القول بالتناسخ
وايضا لا يخ اما ان يكون اتصالها بالبدن موقوفا على حدوث مزاج
مستعد او لم يكن ويلزم على الاول نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو مح
وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام

بدنه

بقوله

بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني الى الاصول المقتضية لفساد
المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعمل مما نحن في مواضع اخر
لها اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان ٥ لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق
عليه معناها ليس بالتساوي واراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة
في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول ثم
وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل
مبتهج بشيء لان كماله هو كمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات
على الاطلاق واعلم ان كل خير موثر وادراك الموثر من حيث هو موثر
حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك
اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع
الوصول التام ويكون كذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن
العشق الحقيقي هو الابتهاج بحضور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان
الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار
الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق
الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه
لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان
كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من
الحكماء والمحققين من اهل ورثته تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان
يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع

والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق
الحقيقي هو الابتهاج بحضور حضور ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
ممثلة مرة وجه كما يمثل في الخيال غير ممثلة
من وجه كما يتوقف لا يكون ممثلة في الحس
يكون تمام التخيل الحسي لا من حيث فكل مشتاق
فانه ورائه شيئا ما وفاقد شيء واما العشق
فهي اخص فان اول عاشق لذاته معشوق
لذاته عشق من غير اولية لم يعشق ولكن
ليس يعشق من غير اولية لم هو معشوق لذاته
من ذاته ومن اشياء كثيرة من غير ٥ م

كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعتراض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولهم ادراك الكامل
يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول كماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها
في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه
تعالى غير موجب والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون
الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا
بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وهم من حيث
هم مبتهجون به هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب
الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله واعلم المرتبتين من مرتبة
العشاق والمشتاقين فهم من حيث هم عشاق هذه هي المرتبة
الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وحسب
الشوق الاذي وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق
كان اذى لذيذا اذ الاذي الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما
يكون عدم لذيذا لانه مقدور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذي اللذيذ باذى الحكة والدغدغة
ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني
ان الاذي واللذة في الدغدغة متباينتان في الوجود والحس لا يميز
سيما التعاقبيان فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظ قوله
ويتلوهم النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس

الناطقة

وعلى رجائهم ثبتوها النفوس المتعينة
في عالم الطبيعة المحبوسة التي لا مناصر
لها بالمكاشفة م

الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب
تاديها في المعاد والغاظ ظاهر تنبيه فاذا نظرت في الامور
وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كما لا يخصه وعشقا
ارادياوطبيعيا لذلك الكمال لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر
في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان
ينبه على ثبوتهما للنفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا
واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية
حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات
مؤثرة عندها وهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها
والغاظ ظ وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات
النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى استهلاك
الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا
النمط الى احوال اهل الكمالات من النوع الانساني وبين كيفية ترقيهم
في مدارج سعاداتهم وذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجمل ما في هذا الكتاب فانه
رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من
بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها
الجلباب الخفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب
اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في
ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلصت تلك
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وحصلت في عالم
القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر
وهم امور خفية فيهم هي في مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام

وشوق طبيعيا او ارادياً اليه اذا فارقته
من الصناعة الاولى على النحو الذي هي عليه
وهذه جملة وستجيء العلوم المفصلة لها م

في حصولهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم
في جلابيب ابدانهم قد نضوها وتجردوا
عنها الى عالم القدس وظهر امور خفية فيهم
وامور خارجة عنهم يستنكرها من ينكرها
ولا يستنكرها من يعرفها ويحسن فضها م

ويكل عن بيانه الالسنة وانتهاجابهم عما لا عين رات ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وامور ظ عنهم هي آثار كمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وايات
يختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور
يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها
ويستكبرها من يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها اي يستعظمها من
يقف عليها ويقر بها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه سرد
الحديث اي اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد
السياق له وسلامان سجع واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال
والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة اورهنته
والبسل الحبس والمنع وقيل والبسل الخلي قال الفاضل الشارح
في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر
ههنا صفات يختص مجموعها بشيء لاختصاصا بعيدا من الفهم ليمكن
الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل
العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف
بمعرفة الغيب قال وابعد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه
وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعاداتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط
نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام
الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها
مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا ينال الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك
النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله فيشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان

في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان انه يذكر ان ابن
الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيه رجلان وقعا
في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر
من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر
وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار مثلا في العرب مثل
يذكر فيه سلامان وابسال صاحبه وانا الان اتذكر ذلك المثل ولم يتفق
لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته
غير مطابقة للمط ههنا لكن دلالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر
حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا
مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غير معرفة ما وضعه بل هو
ذكر انك سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال
المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز
وهو سياقة القصة بحدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر
بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك
القصة وح لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء
اليه تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد
طالب الشيء يبتدي باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المط ثم باقبال
على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المط وطالب
الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغل عن
الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه
من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان
هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه
اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طالب
الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال
قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع

والمواظب على بعض العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد ويصرف بعكس الى قدس الجروف سيما الشروف الخوف من شخص باسم العارف وقد تركب بعض هذه من بعض ٥ م

وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة
والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري
متاع الدنيا بمتاع الآخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق
ويكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف ٥ لما اشار الى
وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر
ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير
العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ الاجرة والفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف من هذه الحالة التي يكون
فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا
لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الى ما سواه يكبر
على كل شيء غير الحق استحضارا لما دونه واما عبادته فارتياض
لهمته التي بادية ارادته وغرمانه الشهوية والغضبية وغيرهما
وبقوى نفسه الخيالية والوهمية ليحرجها جميعا عن الميل الى العالم
الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه
الى ذلك العالم ليصير تلك القوى معونة لذلك التشييع فلا ينازع
العقل ولا يزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه
الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده
بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعاملة
يجريان بينهما نفع كل واحد منهما بصاحبه عن مهم لقوله ٥
لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصيران من
غير العارف لاكتساب الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة
وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه يتفرع عليهما واثبات ذلك

مبني

مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان وحده لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاد هو الصغار وغيرهم وكلها صناعة لا يمكن
ان يربها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يربها صانع واحد الا في
مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتيسر ان امكن لكنها
تيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها نوع كل واحد منهما
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل
ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله
بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه
الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني
بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع وهذه قاعدة
ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره
فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن
لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى
المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول لا بد للشرع من واضع يعين تلك القوانين ويقررها على
الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تناوبوا في وضع
الشرع لوقوع الهرج المذكور المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة
واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات يدل على كون تلك الشريعة
من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية

والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة
عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير
فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه فاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقون اختلال العدل النافع في امور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا للمطيع ثواب وعقاب اخرويان
يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم
دون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء
جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخير بما يسرونه او يخيفونه
من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي
والشارع واجبة على المكلفين للشريعة والشريعة والمعرفة العامة
قلما يكون يقينية فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون لها سبب حافظ
لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خبير
والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه فاعدة
رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق
اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع
لا ينقص نفع اعظم منه وقد اضيف لمتثلي الشرع الى هذا النفع
العظيم الزيادي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعد واضيف
للعارفين منهم الى النفع الاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور
فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة

وهو

وهو ايتاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي
المضاف اليهما لحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجايبه
اي تعليك وترهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى
ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب
في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي
فهو ممنوع وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو
ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير
ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه
فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس
كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة
على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجي في النمط
العاشر وممتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين
الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالقاء
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب
على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل
نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ولذ يمكن ان نسيان العاصي المعصية
يسقط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد
الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية
على الوجه المذكور كاف في اثبات اية تلك الافعال ولذلك يعللون
الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية الاشياء
المضغ التي هي غاياتها فلولا كون الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح
التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح
بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون

الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما
عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية
كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن
اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما
عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة
ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك
النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
لتعودها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا
لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام
المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والا لانسان
يكفيه ان يعيش بنوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري
وان كان ذلك النوع موطا سعلب او ما يجري مجراه والدليل على
ذلك تعيش سكان اطراف المعمارة بالسياسات الضرورية اشارة
العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يوثر شيئا على عرفانه له
لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت
مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
الى غرض العارف فيما يقصده فنقول لعارف الكمال الحقيقي
حالتان بالقياس اليه احدهما النفسية خاصة وهي محبته لذلك
الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القوة اليه
والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة
العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق
انضاف قوله العارف يريد الحق لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق

الاول

الاول لذاته وقوله ولا يوثر شيئا على عرفانه اي لا يوثر شيئا غير الحق على
عرفانه فان الحق موثر على عرفانه لان العرفان ليس موثرا لذاته عند
العارف على ما صرح به فيما يجي وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد
قلنا بالثاني وكل ما هو موثر وليس موثرا لذاته فهو موثر لا محالة لغيره
فالعرفان موثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق موثر على
العرفان واما اختص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان
لان غير العارف يوثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا عليه الا الحق
الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة
الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره
فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقوله لها بحرها الى جناب الحق
فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف
لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير
الحق الذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم
من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده
لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر
وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكر في قوله ولانها نسبة
شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل النفس وهي طبقات
ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية
بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالث بقوله ولانها نسبة شريفة اليه
اقول في هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق
وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة

من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان
كانت اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعباد
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة
الحق وفيما مط عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل
الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المط فيكون هو
المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
من الناس من احال القول بكون الله مرادا لذاته وزعموا ان الارادة
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر
وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط
السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من
عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان
كل مريد يستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل
استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المط الاول لانهما مبنيان
على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكنات والا لما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه
المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره وايضا اقول في بيانه
الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد او اكمال المريد
لا تتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته
وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات اشارة
المستحل توسيط الحق مرجوه من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها
اي معارضة المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحبوب المشتاق وحنكته
السن واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه
اي عدل عنه وعاق الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف
على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه ونعشه
عنه اي كشف وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والزبد

الذكر

الذكر وقد لاحظ فيما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه
وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق
الوادي والكدح الشرع في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل
تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره
وهو من تزهد في الدنيا ويتعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من
العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف
كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة
وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة
البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق به بما يليه
سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد
غير العارف زهد عن كره وهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق
بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الرياء والصفة
فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات
الخسيسة ومنها التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج
بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرجوم ينال ما يرجوه
ويطلبه بكره من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام
وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر ان تعلق
نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر من هذه السعادة
بالسعادة التي يليق بهم اشارة اول درجات حركات العارفين
ما يسمونه هم الارادة اعتراء اي عشية واعتلاق الحرقة الاعضاء
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان
يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها
التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في مناظرهم فذكرها
في احد عشر فصلا متوالية اخرها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر

وهو ما يعرض للمستبصر بالعين الرهاني والساكن
النفس لذا العهد الاعلى من الرعشة في الحركة
او تقي محركة من الفرس بيان من روح
الاتصال فما دامت درجته هذه فهي مريدهم

مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب
حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي
الخاص بالمبدا الاول الفايض آثاره على المستعدين من خلقه بقدر
استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس
سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من
قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد
يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة
مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار
او العقد المذكور توصح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي
لا ينفصل ولا يتغير وهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي وغايتها
نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث
ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق
المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى
المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست
بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار
او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهو ما عبر عنهما
بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف
الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور الا مع سكون النفس
الذي اشترطه ههنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق
والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية
ما دون الحق عن مستقر الايثار طريقته والمشغوفة المقرونة وكلام
رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق
وجمعه الشمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة

وبيان

وبيان اغراض الرياضة فاقول رياضة النفس منعها عن اقترانها على
حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعة
والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في
الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما
المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما
من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة العاقلة في تحصيل مرادتها
فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤثرة
عن كره مضطرة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير مستمرة على طاعة
متادية في خدمته تامة بامرها وينتهي بنهيها كانت العقلية مطاعة
لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى بامرها وتمرين
مساملتها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما
على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة تؤنبه
فتلوم نفسها ويكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة
واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء بها من ذكرها بهذه السمات في
التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة
مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة
منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة
العارفين لانهم يريدون وجه الله تع لا غير فكل ما سواه شاغل عنه
فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الاول الحق واجبارها
على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة

لها وظن ان كل رياضة هي داخلة الحقيقة في حد الرياضة ولا ينعكس
الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل الصنائع
وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود في قوله
الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان
ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك
الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن
الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون
الحق عن مستوى الاشياء وهو ازالة المانع الخارجي والثاني تطويع النفس
الامارة للمطمئنة لتحرك التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب
القدسي وتشبيهها سائر القوى صورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل
الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن
الا بتلطيف ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية
بسرعة وان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد
بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه
شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظ واما الثاني فقد ذكر ما يعين
عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعني المنسوبة
الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته
متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق
بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة
سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم
ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا
رياضة ما لهم العابد والعارف وقوى نفسه لتجرها بالتعويد

عن

عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل
عليها لاعجابها بالتالفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في
الصوت الذي هو مادة النطق فيزهد من استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فيتشبه بالملك القوي وح يكون الالحان
مستحسنة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها
موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي جبل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال
صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان يفعل وعملت على القوى الشائقة
اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المعبد
للتصديق لما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس
فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور
اربعة احدها يعود الى القابل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة
يؤكد صدقه ووعظ من لا سمط لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القائل
من غير زيادة عليه ولا نقصان منه منه كانه قالب اوفق فيه المعنى
وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون منغمة رخيمة فان
لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول
وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك
للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس بحسب كل صنف منها صنفا
من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطابقة لتلك الهيآت
وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون
مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس

الكلام الواعظ ليسمى في صناعة الخطابة بالعود والامور المذكورة
اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث
فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون
معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالامتلاء باستفراغ المزاجين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك
العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر عند النفس هيئة تعدها
لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني
وحيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيطه اعضائه لانها امور
بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين
لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها
على استخدامها القوة العاقلة في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه
والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لبيبة شيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه
جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي سهلا على صاحبه من غير مرض فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء
كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات فقد مات
شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة الى
عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق وميضا
وامض اي لمع لمعانا خفيا غير مستمر في نواحي الغيم والتشبيه
اشارة في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما

يحصل

يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة
والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته
بالوقت قول النبي صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل الوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان
الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته اشارة
ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه ظلمة اي سار سريعا وابعد فيه وتوغل
في الارض اي سار فيها فابعد وتوحد في بعض النسخ بالوجهين التوغل
وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي نجع وانثنى عنه
وعاج اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة
فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله
من قبل فهو قد اشارة ولعله الى هذا الحد استعلى عليه على استعلى
بمعنى والسكينة الوقار واستوفزني فقمت اي قعد فقمت منتصبا
غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس
كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر
العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة
عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر
الف الانسان بزوال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتهيأ لتلقيه
انه غير متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور
لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه
ويستعمل التلبيس فيه ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا يشهد
سلب له وقت الخ في بعض النسخ بدل قوله غلب له وقت سكينة
يقلب له وقت سكينته يقال وفد فلان على الامير اذا اورد رسولا
اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب
والانتهاب سعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض
النسخ ثبتا اي ثابتا ومحصل له معارفه مستقرة اي مع الحق الاول

واسفارا اي متلهفا والمعنى ظ اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر
عليه لانه تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وطعن اي سار والمعنى انه
قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب
والاسيف حالة الانقلاب وصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور
ذلك عليه فيراه جليه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما معه وهو بالحقيقة ظاعن الى غيره اشارة ولعله
الى هذا الحد انما يتيسر له وفي بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح ويتسهل
عليه يقال سناه اي فتحه وسهله ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام
وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في
الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطلق
واستدار حوله والمعنى ظ اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار
سره اي يقال در اللبن وغيره اي انعصت وفاض ومعناه ان العارف
اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله
بالحق وانما صار سره الخالي عنها سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة
يحاذي بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه
اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران
نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان يعبر في
مقام التردد بين الجانبين تنبيه ثم انه يغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس الخ هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي
درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك وهي تنتهي عند
المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد
المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق
واعلم ان الغيب عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ
نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث نفسها وبيانه ان اللاحظ
من حيث هو لاحظ اذ الحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان

هذه

هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك
لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت
لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب
الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس
وتارة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية
الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض
ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي وهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا
ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط وكمال منتهى واذا كانت
المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة
كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر
هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى
بالوقت وعكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستغراق بحيث
يزول معه الاستغراق مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة
التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة
الوقت سكينة وعكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر
اللاحصول واستغراق بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب
وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم
المشية واستغراق مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه
عنه شغل الخ لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات
الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول
بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق

والاعتذار عما هو طوع من النفس عن التنزه عن
الالتفات من حيث هي الذات وان كان بالحقيقة
والاقبال بالكلية على الحق خلاص ٥ م

وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما يزعه عنه يعني ما سوى
الحق شغل فاذن الزهد مودٍ الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي
هي طوع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتتقوى المطمئنة على افعالها
الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة
ايضا مودية الى ما يحترز عنه ثم عقبه بآخر درجات السلوك المنتهية
الى الوصول فان التنبه على نقصانها تضمن التنبه على نقصان ما قبلها
وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان
ذلك الحاصل هو الحق نفسه تبه وحيرة فانه يقتضي تردادا من جانب
الى جانب بقابله وقد اسعى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف
في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون مناديا الى ما يحترز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكر في آخر المراتب
فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم
والمخلصون على خطر عظيم تنبيه العرفان مبدئ من تفريق
وبعض وترك الخ قد جمع جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون
بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية
وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها
وقد نبه الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق وبعض وترك
ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين لا ترجيح
لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والبعض تحريك شيء لينفصل
عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك
تخليه وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم

مبالاة

مبالاة فالعرفان مبدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع
ما يشغله عن الحق باسانها ثم بفصل آثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات اليها عن ذاته تكملا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به
ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات
التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل
الذي يتلو هذا الفصل وبيان درجاتها بالاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه
شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى
عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي يبصر وسمعه الذي يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قولهم العرفان
معنى في جميع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه
بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس
الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدإها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها اذ لا وجود ذاتيا
لغيره ولا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء
غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا حيرة واصف ولا موصوف
ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني اي العرفان حالة
للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا
غيره وهذه حال المتبجح بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب

ومن وحد العرفان كانه لا يحسن بالمعرفة المعروف
فقد حاص بحب الوصول وهنا كله درجات
ليست قدم من درجاتها فلا ارى الاختصار
فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها الصباح
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب
ان يعرفها فلتستريح الى تبصيره من اهل المشاهدة
دون المشافهة ومن الواصلين الى المعبر دون
السامعين للاشرح

عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فقد
وجد العرفان فكانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخاتمة لجنة
الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور
الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله
اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي يعود الى الاوصاف العقدية
وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاطة بها
متناهية والى هذا اشير في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وهذه
سلوك في الله تعالى وبتي هي السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم
ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها تعليما
وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن ان يعبر
عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالخيالات والمحسوسات لا يدرك بالحواس كذلك ما من شانه
ان يعين يعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بغير اليقين فالواجب
على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان
يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واسعني الخيال في قوله
لا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان
العارفين اذا استعملت ذواتهم مشاهدة العالم القدسي فقد يرى الى
في خيالاتهم امور يحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه
العارف هش بش بسام يحل الصغير الخ لما فرغ من ذكر درجات العارفين
شرع في بيان اخلاقهم واخلاقهم يقال رجل هش بش اي طلق
الوجه طيب بسام اي كثير التبسم والسين المشهور ونقابله الخاسل
وهو اسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ
سواء وعدنها صافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفضل ظ

وهذان

وهذان الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر
اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يتبع لصاحبه انكار على
شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار
عز من قايل ورضوان من الله اكبر ومنه بين تاويل وظهر خازن
الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها
الهمس من الخفيف الخ الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي
جريه وكذلك حفيف جناح الطاير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه
ايضا سعله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وباح له اي قرر
وفي رواية باح ظهر يقال باح سره اي اظهره والمعنى ان للعارف
احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان
ذلك الشاغل اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون
في اوقات التوجه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل
الوصول الى الحق او قرر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها
ما يزيل استعدادها للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتماثل
في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد
المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب
ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة من كل شاغل عنه
فلا يحتمل شيئا مما وصفناه واما عند الوصول والانصراف فلا يكون
كذلك لانه عند الوصول لا يخ من احد امرين احدهما ان يكون
القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
اما لقصورها او لشدة الاستغال وح يكون مشغولا بالحق
فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية
والثاني ان يكون القوة بحيث يفي بالامرين معا فلا يمل من الامور الخارجية
لانه يكون شاغلة اياه من الحق واما عند الانصراف فلانه يكون
ح اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة

فضلا عن سائر الشواغل المخالطة وهي اوقات
اسعاجه بسره الى الحق اذا باح حجاب من نفسه
او من حركة سره قبل الوصول واما بعد الوصول
فاما شغله بالحق عن كل شيء واما سعة للحواس
لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في الباس
الكلية فهو اهش خلق الله تعالى ببهجته

تنبيه العارف لا يعينه التجسس والتحسس ولا تشهوه الغضب
الخ لا يعينه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعينه فاته
ما يعينه والتحسس التفحص وتحسست من الشيء اي تحريت خبره
واستواه الشيطان وغيره اي استهامه وغره اي نسبه الى العناد
وجسم اي عظم وعار الرجل على اهله يعار غيرة ومعناه ان العارف
لا يهتم بتحسس احوال الناس وذلك لكونه معتقلا على شانه فارغا
عن غيره غير متبع لعورة احد ولا يتحسس الا فارغ او خائف او غائب
ولا تستهوه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف
سعد امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا
عظم المعروف فيما يستره غيره عليه من غير احد والفاضل
الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فيما اعتراه
الغيرة منه لا الحرد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع
وكيف لا وهو يعزل الى الكرم اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف
ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع
القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو النسيان
الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ
وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب
ما يختلف بينهم الخ يقال كشف الرجل اذا لوحه الشمس او الفقر
فتغير واصابه فشف والمتشف الذي يسلخ بالقوة وبالمرقع وارفته
النعمة اي اطفته وهو نعل بين النقل اي غير متطيب واصغى اليه اي
مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة التجر والخدر النفضان
والسفط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء ذهاب
والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وخطفت المراة عند زوجها

خطوة

خطوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه
مواظبا والمعنى ظ في قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف بهواه وجهان من السبب
لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر
القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه الخ احتج
اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حالة اتصاله بعالم القدس
عن هذا العالم فغفل عن كل شيء ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متاثما لانه في حكم من لا يكلف
ولان التكليف لا يتعلق الا عن تعقل التكليف في وقت تعقله
ذلك اولمن تاثم بترك التكليف ان لم يكن تعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشارة
جل جناب الحق عن ان تكون شريعته لكل وارد الخ الشريعة مورد
الشاربة واشماز عنه اي نفص نفص المدعور والمراد ذكر قلة
عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن
المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا
والى ان هذا النوع من الكمال لا يحصل بالاكتساب المحض بل انما
يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة والله سبحانه اعلم
النمط العاشر في اسرار الايات يريد ان سنن في هذا النمط الوجه
في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوة البشرية والتمكن من
الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء
بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال
اشارة اذا المعدن ان عارفا امسك عن القوت الخ يقال ما زرات
ماله اي ما نقص وارتز الشيء انتقص ومنه الزرية وانما وصف قوت
العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في
المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح

وقال اذا سلمت فاسحي سهل الفاظك وارفق تنبيه تذكر
ان القوى الطبيعية التي فينا الامساك عن القوت قد يعرض بسبب
عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف
واعتبار ذلك كما دل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك بنى الشيخ على وجوده بسبب هذين
العارضين في فصلين ازالة الاستبعاد واشار الى وجود سببه
في الموضع المط في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن
القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهي القوى
الطبيعية ههنا واحد لما سنذكره اعني المواد الردية في سائر
المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على
امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة
ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة
طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك
ليس بقادح تنبيه اليس قد بان لك ان الهيآت السابقة التي نبه
في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية
واشار بقوله التي قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل
واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا
اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت الى
السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى عالم القدس المستلزم لتشييع القوى الجسمانية
اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية
وما يتعلق بها وانما قال ليس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي
ولم يقل ليس بينه وبين الامساك الحزني لان الخوف والعرفان نفسا
فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون
الاحوال النفسانية سببا له اما المرض فمخالف لهما للسبب الذي

بيان

ذكرناه

ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف العاذية فيها والشيخ بين ان
العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرضي في بعض
الصور لا يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع
الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة
المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل
تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كان الحاجة اشد والثاني راجع
الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المضاد لها بالبدن
وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع
تعادل الاركان وبغزو الحرارة الغريبة وكلما كانت القوى اقوى كان
الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم
الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى
البدنية افاعيلها عند سابقتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء
الامساك اولى من المرض وقد ظهر عن ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بعد تلك المدة تنبيه
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا له هذه خاصية اخرى للعارف
قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده اشارة
قد يكون للانسان مع اعتدال الالمة القوة والاسترسال الانبعاث
والانتشاء السكر وعن اعتراض والحزن الارتياح والنشاط واولت له
اي اعطيت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا القوة
البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح
وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة والمقتضية
لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه غير مفرط كالفرح
المط والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية
ثم لما كان فرح العارف بسبب الحق اعظم من فرح غيره لعمرها وكانت

مذاهب الطبيعة ٥م

الحالة التي يعرض له ويحركه اعتزازا بالحق وحمية الحمية اشد مما يكون
لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
تبين معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه ما خلعت باب خيبر
بقوة جسدانية ولكن خلعت بقوة ربانية اشارة اذا بلغك
ان عارفا حدث عن غيب الى هذه خاصيته اخرى اشرف من المذكورتين
ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده اشارة
التجربة والقياس مطابقان الى تبرير بيان المطلع على وجه مقنع فذكر
ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير
هذه الحالة ايضا ليس ببعيد ولا عنه مانع لا مانعا يمكن ان يزول
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم
فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار
حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما حصل المانع عن الاطلاع
النومي بسداد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في
نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره المتذكرة وفي كونه مطابقا للصور
المتمثلة في المبادي المفارق الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يجي بيانه تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في القياس
الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته
مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة من يتمسم في
المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم
بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في
هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ان ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي
في العقول وقوله وقد ثبت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم
العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها

وفي العالم العقلي على وجه كلي لم يرد بهمت ان الاجرام
السماوية اما ذوات نفوس ادراكات جزئية
وارادات جزئية تصدر عن الجزئي فلا مانع
طا عن تصور الكواكب بتوابعها كان بلوحه
عنها في العالم العنصري بتوابعها كان بلوحه
صرب من النظر سنورد الا على الراسخين في الحكمة
المتعالية ان لها نفوسا ناطقة عن مطلعين في
طا كالمبادي نفوسنا مع ابداننا وانها
مواد لها علاقة كالاماء مقاصار الاجسام
نال تلك العلاقة زيادة معنى في ذلك لتظاهر الي
السماوية وفي كل واحد منها كل ما هو مناعليه
خلف واحد كلي ويجتمع
ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا
على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا
على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والمكان
معا ٥

ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحركها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها
التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية
الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية من يتمسم في شيء آخر
وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان
ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزئي واخر كلي الى الرأي
الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة
للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في
شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم
ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا يتعلق
به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
ما الى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير
كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة مكونة اثر وذلك لتظاهر الرأيين
عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة
كما في الذهن الانسان ولفظة مشهورة ويورد في بعض النسخ بالرفع على
انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال
من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع
انه ستر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها نفوس العقول
المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه
المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية
صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق
فالحكمة المشتملة عليها حكمة متعالية بالقياس الى الاول ثم ان
الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما احتمع من ذلك بقوله يجتمع

الى قوله شاعرة بالوقف الى الحاصل من راي المشائين وبقوله والنفسان
معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النفسان معا وهو اظهر
اي وفي العالم النفساني اما نفسا واحدا على هيئة جزئية بحسب
الراي الاول او النفسان معا بحسب الراي الثاني اشارة
ولنفسك ان ينتقش الخ هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة
الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في
النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد
وعدمي وهو زوال الحايل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين
والعاقل الصادر عن الفاعل التام انما يحصل عند وجود قابل وقد تمت
قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند
حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين ليس في تفصيلا
والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول
تنبيه القوى النفسانية متجاذبة الخ الموعود في الفصل السابق مبني
على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس
بعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد
من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وعلل بالغضب والشهوة
ثم بالحس الباطن والظ ولما كان تعلق المط بالمثال الاخير اكثر
اعاده لتذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظ عن الباطن
بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظ امال العقل اليه اي
حصل الانجذاب الفكري الذي هو آلة للعقل في حركته العقلية ميلا
للعقل الى الظ منبثا منقطعا دون الحركة المفتقرة الى الالة وفي بعض
النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي
بعض النسخ اضل العقل اليه اي اضله في سلوك سبيله بحركته تلك
ثم قال وعرض ايضا شيء اخر اي عرض مع استعمال النفس الظاهر
واستعمالهما الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو محلتها عن اوعائها الخا

عكس

يعني التعقل ثم ذكر احكام هذه الصورة وهو اشتغال النفس
بالحس الباطن عن الظ فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط
الحس الباطن بحسب تصرفها حارت الحواس اي تحيرت في امرها
والباقي ظ اشارة الحس المشترك وهو لوح النفس الكلي الذي
اذا تمكن الخ هذه مقدمة اخرى هي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل
الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما
وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل الذي
من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل
في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وبقاؤه مع بقاء السبب
مع كبقاء صورة الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه
الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر
خطا لا يهم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج
الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل
بوجوده اشارة قد تشاهد الخ يريد اقامة الدليل على وجود الادراك
الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي تشاهدها المبرسمون
من المرضى مثلا والذين غلب المرة السوداء على مزاجهم الاصلي
ممن يجد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد
ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة
باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس
المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظ فهو اذن
اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال
او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تبادي الصور منها
بواسطة المتخيلة الفاعلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي
ولما ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة في
معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق

منه صار النفس في حكم المشاهد وبما زال الناقش
الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئة في الحس
المشترك مبقى في حكم المشاهد دون المتوهم
ولعصر يعتبر كما قيل في امر القطر النازل خطا
مستقيما وانتقاش العطة الحوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت
مشاهدة وسواء كانت في ابتداء حال ارتسامها
فيه من المحسوسات الخارجة او بقائها مع بقاء
المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس عن الحس
او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان لكن م
نسام
قد من المرضى والمحرورين صور المحسوسة
ظاهرة حاضرة لا نسبتها الى المحسوس خارج
فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او من
سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك
اصلا من ينتقش من الصور الحاصلة في معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وقربها مما يجري من الراي المتقابلة م

بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيها عن حصول تلك
الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا تشبيه تعاكس الصور
في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح يتجوز
مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله
فان انكار مشاهدة المرضي لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين
العقلية كافية في الفرق بين الصفتين تنبيه ثم ان العارف
لا ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يرى
ما دام الراسم والمرسوم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم
يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع
وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية من قبول
الصور من السبب الباطني فكانه ينزع عن المخيلة مدا الى سلبه
عنه سلبا او يعصبه غضبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو
العقل في الانسان والغرض في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا
في النظر من غير الصور المحسوسة احد التفكر او التخيل على الحركة فيمان
النائبة وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فما يضبطان التخيل
او التفكر عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع الاضطراب متصرفين
فيه بما يعينهما من الامور المعقولة والموهومة اما اذا سكن احد
الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع
المحل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض
الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصورة الكبيرة
من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور
وان لم يكن استحال ان يكون الحس الصغير من الدماغ محلا للا شباح
العظيمة مدفوع بعد ما مر ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات
النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر

النوم

الشارح النوم شاغل للحس الظاهر يريد ان يذكر الاحوال التي يكون
فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون
الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه غنى عن الاستدلال
وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة
في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه
وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعمال فيجذب
النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم ينجذب اليها بل
اخذت في شانها لشاغلتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن
تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها محولة على تدبير البدن وهي
تجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه
بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن
باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون
مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص
الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم مسكنان ويبقى
المتخيلة قوة السلطان والحس المشترك غير عن القبول فلوحت
الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا الشارح واذا استولى
لا معناه ظهور هذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون لهذه
الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا
تنبيه انه كلما كانت النفس لا لمانع عن اثبات ارتسام
الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها
في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة
على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها
باعمال بعض قواها كالشهوة عن اعمال قوى تقابلها كالغضب
ولا اشتغالها باعمال بعض قواها عن اعمالها الخاصة بها وكلما

كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان
الاول تصحيفها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما ينتقل
عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط
ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن المحاكيات المتخيلة
يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها
المتخيلة في افعالها الخاصة وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما
على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف
كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
عن فعل آخر اقل وكان تفضل منها لذلك الفعل فضيلة اكثر ثم اذا
كانت رياضية كانت تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها
عما يصدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وافتقالها على ما يقربها اليه
تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية لم تكون للنفس ملمات اي فرص
يجدها النفس فجأة وساح اي جرى والترجيح التباعد والمعنى
ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم
القدسي لغفلة تحلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من
الغيب على وجه كلي وينادي اثره الى التخيل فيصور التخيل والحس
المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون
في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض
الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني
الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا
وهن التخيل سكن وفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة

فان ورد

فان ورد على النفس سانح غيبي يحرك التخيل اليه بسبب احد امرين
احدهما ما يعود الى التخيل وهو ان اذا استراح فقال كلاله وكان الوارد
امرا غريبا منها ويسر له لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة
وثانيهما ما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع
في جميع حركاته وافعاله فاذا قبل التخيل وكانت الشواغل متباعدة
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشباح
فاذا كانت النفس قوية الجوهر له مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قول النبي صلعم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا
ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في
الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور
الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى
والمموردين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله
في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا الى
واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا بالشدة والضعف
فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او محجاب فقط ومنه ما يكون باستماع
صوت هاتف فقط يقال نصت به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في
اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوى المخيلة جبلت على
محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور
جميلة ومحاكاتها للشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة
المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء
بالالوان السود وقوله ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى او مستعملا للحدود الوسطى يستحيل ان ظهرهما الا
طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا لهما الاستنتاج هو طلب النتيجة

منه وما يجري مجرى الحد والوسطي هو الجزء المسنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراآت والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرناها هي ما تقتضيه التعقل والفكر من الامور
الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة تزعجها
اي تعملها وتحركها لنشر كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال
او بضبط اي الى ان يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس
المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل عما يريده
ويمنعه ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال تفكرهم
في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه يصارف
التخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب
قدما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى
اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من
ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم
في الخيال من الامور القدسية حال النوم واليقظة الى تعبير وتاويل
كما سياتي اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس اي للآثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها
او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر بذكره وسط
سقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه
رابطة الحاس اي ثابتة شديدة القلب ويكون معتنية بها فيحفظه
ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل
ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل عنها وينتهي الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التخيل
والى ما لا يمكن ذلك تنزيه فما كان من الاثر الروحاني من الكلام الصحيح
الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات

والعادات

والعادات لان الانتقال التخيلي يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي
فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص
ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب
عادتين وباقي الفصل ظ وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين
وتم الكلام في هذا المطالب شارة انه قد يستعين بعض الطبايع
بافعال اي نوع اي بروي والشد الحثيث العدو والمسح وطث
الكلب اذا خرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا
والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالا ولمع
وتمور موارا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاستهتار
اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون تمسوس
والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكاتف الامور
اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشتغل بتامله
من يستنطق في مقدمة معرفة بالشي للشفاف المرعش للبصر حتى
يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحذاء شعاع
الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر شفيفه يكون
كالبلور ايضا في المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن
الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا
ويقابل به الشي المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي
يترقرق وكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحذاء الشمس
او الشعلة والاشياء التي تمور وكالماء الذي يتموج شديدا في اناء
او غيره لاجل النفخ على الكير او الترجيح عليه او الغليان الشديد
وما يشبهه وباقي الكلام ظ والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد
للبيان المذكور فيما مضى من الفصول مما يجري مجرى الطبيعة تنبيه
اعلم ان هذه الاشياء ليس بسبيل القول الذي يقال ارباب القوم ربا

اى رقيتهم وذلك اذا كنت لهم طبيعة فوق شرف وهذه استعارة
لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى
الفضائل وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب نسبه
ولعلك قد بلغك من العارفين ٥ لما فرغ من بيان الآيات
الثلثة المشهورة التى ينسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء
اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة
فذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه وانما قال
كاد يأتى بقلب العادة ولم يقل يأتى بقلب العادة لان تلك
الافعال ليست عند من يقف على علتها الموجبة اياها بخارقة
العادة لان انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل
والمؤثرات على وزن الطوفان موت يقع فى البهائم واما المؤثرات على وزن
الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المعنيات وهو غير مناسب لهذا
الموضع تذكير اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة
فى الابدان انما هى قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والاحزان هيئة الاعتقادات المتمكنة من
النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح
قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيآت الحاصلة
فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما
ان توهم الماشى على جذع يزلقه اذا كان على قرار من الارض
والثانى ان توهم الانسان قد تغير مزاجه اما على التدريج او بغتة
فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير
حدا يأخذ البدن الصحيح فى مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه
فى افراق اى برد واسعاس يقال افرق المريض من مرضه افراقا
اى افاق واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان
يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام

ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام
العالم وكما يؤثر فى بدنها بكيفية من اجيته مباينة الذات لها كذلك
ايضا يؤثر فى اجسام العالم عند تاد لجميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم
اعنى يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك الافعال
حصولها فى جسم صار اولى به لمناسبة يخصه مع بدنه كملا قاتم
اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال
لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقتضى
شيئا الا يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر
انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد
بارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادته
القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة
حتى يفعل فى اجرام غير بدنها فعلها فى بدنها ويتعلق بابدان
غير بدنها فيؤثر فى قواها تاثيرها فى قوى بدنها خصوصا اذا شحذت
ملكتها لقهر قواها البدنية اى حددت يقال شحذت السكين
اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر
قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهى يقتدر بحسب
تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح
هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا
فى البدن لا يوجب بان يكون للنفس التى اشرف تاثيرا اعظم من
تاثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال الاجسام
كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية
موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة بعض هذه الافعال
الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه
القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة
فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا يلزم

عندنا على صحة هذا المط ولا على امتناعه وهذا القدر مغني
عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس
لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ
ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت يحدث في
النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا
هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست
ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما يستطلب اسبابها
والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور لما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبداء الافعال الغريبة
المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عن ما يتشخص به ذلك البعض
من النوع ويجوز ان يكون امرا غير اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان
الادتسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت
للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة
من ذلك المزاج التي هي بعينها المتشخص الذي يصير معه نفسا شخصية
وربما يحصل المزاج طارئا وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون
النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على
ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفس البشرية تحت
حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة في كتبه قوله فالذي يقع له
هذا الحال الغلو الغلو والشاو الغاية والامر والمعنى ظ وهو دال على
ان الخلة والكسب لا يجتمعان الا في الخير ولذلك كان ذلك الجانب
ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين كاد
ان يكون الى التهلك النقصان من المرض وما يشبهه يقال تهلك فلان

لوحة

من هذا القبيل

وانما يستبعد هذا من لم يعرف ان يكون

الموضوعة الاجسام متلاقيا او مؤثرا

حاوما تعلق كيفيته واسطة

ومن تامل ما اصلناه

استنبط هذا الشرط

عن درجة الاعتبار

اي دنف

وضعف وتهلكه الحمى اي اضعفته ومن اعرض اي يوجب وانما قال الاصابة
بالعين بكاد ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل
لانها مما لم يجزم بوجود برهاني وامثالها من الامور الظنية والتاثير في
الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس
الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من
الهواء وبابعاد الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في
القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي
ان الامور الغريبة ينبعث في عالم الطبيعة لما فرغ عن ذكر السبب
لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الحيوانية الانسانية حاول
ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها
بسبب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس
على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السماوية السفلية وقسم
يكون مبداه الاجسام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث
ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وياتي في الكتاب والفاضل
الشارح القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها الى نيرنجات
وعد جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف
ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك
القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات ٥

نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرك عن العامة هو ان تتبرا
منكرا لما ابرى له اي اعترض له واقل قبله والطيش النزق والخفة
والخلق ما تقابل الرفق وبرحت الماشية اي انقشتها واجهدتها وداد
اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين
يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على
انكار احد الطرفين الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار
بطرفي الامكان من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف نعم خشم

وهي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة
وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب
المغناطيس للحديد وتفرق بخصه وثالثها قوى
سموية بينها وبين امر جرم اجسام ارضية
مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين
قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال
مخصوصة وانفعالية مناسبة ليستتبع
حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم
الاول بالمعجزات والكرامات والنيرنجات
من قبيل القسم الثاني والطلسمات من
قبيل القسم الثالث ٥ م

لكل شيء وذلك لطيش وعجز وليس لحرفة في كل شيء
ما لم يتسلس لك حلسه دون الحرب وتمنى بعلك
محل التوقف وان رعجك استنكار ما قرعاه
سمعك ما لم يتسلس اسحاله لك فالصواب
لك ان تسرح امثال ذلك الى معدن الامكان
ما لم يرد عليها قاع البرهان واعتماده
الطبيعة عجائب والقوى العالية الفعالة
والقوى السافلة المنفعلة احتجاب عن
عالم ٥ م

الفصل بان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور
الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب
وصيته ايها الاخ اني قد محضت لك في هذه الاشارات عن زبد
الحق لك ابتغاء محضت اللبن لاخذ زبده وزبد اللبن والزبد
احض منه والقفي والقفية الشيء الذي يوثر به الصف وابتذاذ
الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المستعدة بسرعة والذرية
العادة والجراة على الحرب وكل امر وصفاه ميله والفاغة من الناس
والحمد اي حال عنه وعدل والهج جمع هجة وهي ذباب صغير يسقط
على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انهم
هج وثق يثق بالكسر فيهما وسرع اي تبادر والوسوسة حديث
النفس والاسم منه الوسواس ودرجته الى كذا اي ادناه منه على
التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت
فيما تقدم وتاسى اي اتعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء
اذا اعتبروا عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كانوا اما معتقدين لها او معتقدين لاضدادها واما
خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها
ولاضدادها اما ان يكون جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق
والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين
والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق
والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون
الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبذلون والثاني المعتقدون لاضدادها
وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا
الفطنة الوقادة والذرية والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صفاهم مع الفاغة الخامس المقلدون لها وهم

حامية

هجة

ملحدة

ملحدة هولاء المتفلسفة وهجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون
الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق باستقامة
سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس
الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وبوفقهم
مما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم
الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط
البالغ عقلا ورسما حسب ما ذكر وختم به وصيته وهو آخر
فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي في من حل مشكلات كتاب الاشارات
والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وبعد
الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال
وانا اتوقع ممن يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما لعله يعثر عليه من الخلل
والفساد وبعد ان ينظر فيه بعين الرضا وبحسب طريق العناد
والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد فرغت
كتابة هذه النسخة الشريفة عصر يوم الاربعاء سلخ شهر
رجب المرجب سنة ثمان وتسعين
وثمانمايه بدار صعدة عباد
الله فاحوجهم الى عفو ربه
الولي اسعد بن احمد
بن عيسى العمري
عفي عنهم
آمين

للفقير الى الله الولي
لسعد العب عيسى العمري